...ية العلمية السعودية
...ت الفكرية المعاصرة

دراسات شرعية

الاتجاه العقلي وعلوم الحديث

جدلية المنهج والتأسيس



د. خالد أبا الخيل

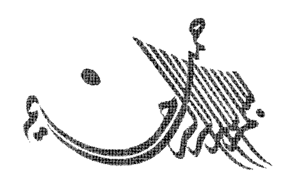
www.fekreh.org.sa



الاتجاه العقلي وعلوم الحديث

جدلية المنهج والتأسيس

د. خالد أبا الخيل



أصل هذا الكتاب أطروحة علمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه في السُّنة وعلومها
من قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود بتقدير ممتاز

الاتجاه العقلي وعلوم الحديث
جدلية المنهج والتأسيس
د. خالد أبا الخيل

الطبعة الأولى



الجمعية العلمية السعودية
للدراسات الفكرية المعاصرة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة القصيم
+966163220292
+966163220292
fekreh@gmail.com
@fekreh
fekreh@gmail.com
gameat.fkr@gmail.com
+966532951179
fekreh.org.sa

تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية – الرياض
للتواصل: ٠١١٤٥٦٢٤١٠ ٩٦٦+
facebook.com /Wojoooh

ح/ الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة ١٤٣٥هـ.
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
ابا الخيل، خالد عبدالعزيز
الاتجاه العقلي وعلوم الحديث: جدلية المنهج والتأسيس / خالد
عبدالعزيز ابا الخيل .- الرياض، ١٤٣٥هـ
٦٥٣ص ، ..سم
ردمك: ٤-٣-٩٠٥٣٩-٦٠٣-٩٧٨
١ – علوم الحديث ٢ – السنة النبوية ٣-الحديث – دفع مطاعن أ. العنوان
ديوي ٣٣٠ ٢٧٩٣/ ١٤٣٥
رقم الإيداع: ٢٧٩٣/ ١٤٣٥
ردمك: ٤-٣-٩٠٥٣٩-٦٠٣-٩٧٨

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، **وبعد:**

فإنَّ المنهج النقد الحديثي يُعَدُّ من أبرز المناهج النقدية المتقدمة التي تفرَّد بها المحدثون عن غيرهم، ووضعوا قواعده وأسسه. ولهذا كان هذا العلم أدق منهج نقدي سبق إليه المسلمون[1]، بل إن كثيراً من فلاسفة الغرب، مثل ريتشارد سيمون وأسبينوزا ورينان تعلموا نقد النصوص من علم الحديث كما يصرحون بذلك[2]، وهو العلم الذي أسس قواعده ووضع أصوله نقاد الحديث وعلماؤه.

لكن ظهرت في العصور المتأخرة بعض الكتابات التي تدعو إلى التخلص مما يسمونه ركام الماضي، والانقلاب عليه، وهي تنزع في حِجاجها إلى العقل المحض، ومن هذه الكتابات ما يدعو إليه بعضهم من التفلت من قواعد المحدثين والتحرر من ضوابطها، فغاية ما هنالك أنها عندهم من أقوال الرجال، وعليه فلا يجوز وصفها بقواعد علوم الحديث، بل يقال: آراء رجال الحديث، «ولا نقول مصطلح الحديث، ولكن نقول: نظريات قبول الأحاديث؛ لأنه ليس علماً يعتمد على منهج؛ كعلم التاريخ والمنطق واللغة»[3]، وأن هذه الضوابط غير الدقيقة ـ كما يقولون ـ هي الباب الذي ولجت منه بعض الأحاديث المناقضة للقرآن، والمخالفة للحقائق اليقينية القطعية، بل وذهب بعضهم إلى وصف إمكانات المحدثين وقدرتهم على تمييز الصحيح من

---

(١) ينظر: مقدمة كتاب: مصطلح التاريخ، لأسد رستم، بل صرح في كتابه بأنه لو أن مؤرخي أوروبا في العصور الحديثة اطلعوا على مصنفات الأئمة المحدثين لما تأخروا في تأسيس علم المثودولوجية حتى أواخر القرن الماضي. ينظر: ص:١٢.

(٢) ينظر: مقدمة حسن حنفي لكتاب: إعادة تقييم الحديث، لقاسم أحمد، ص:١٢.

(٣) تبصير الأمة بحقيقة السُّنَّة، لإسماعيل منصور، نقلاً عن كتاب: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ٥٤.

الضعيف بالمحدودة، وأن العلماء اليوم أقدر على التمييز والغربلة بحكم ما لديهم من إمكانيات لم تكن متاحة لأسلافهم[1].

على أن ثمة تحولاً لافتاً في ظاهرة نقد السُّنَّة في هذا العصر، وهو ما يظهر من ناحيتين:

الأولى: أن الهجوم على السُّنَّة بعد أن كان يتوجه ـ سابقاً ـ إلى نقض حجّيتها ومناقشة مكانتها الشرعية من بين أدلة التشريع، تحول في السنوات المتأخرة إلى محاولة تفكيك بنائها من الداخل ونقض قواعدها.

والشبه الموجهة نحو السُّنَّة ـ وإن كانت ترجع إلى أصول معروفة ـ قد تشكّلت اليوم بصور مختلفة عن سابقتها.

الثانية: أن هناك تحولاً ظاهراً في اختيار شريحة المستهدفين، فبعد أن كانت الشبهة ـ في السابق ـ عبارة عن قناعات شخصية يكتبها الكاتب لجمهور القراء، أصبحت اليوم تُكتب بشكل دقيق لتستهدف طلاب العلم والدارسين في علوم الشريعة، حتى ذهب بعضهم إلى التفتيش في تراث المحدثين، وتوظيف بعض القواعد والآراء، وفصلها عن سياقاتها؛ خدمة للمشروع الذي يحمله[2].

ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما يبشر به د. نصر حامد أبو زيد من قيام عمل علمي جماعي لنقد السُّنَّة سماه: «السُّنَّة: النص الشارح»، وهو يعتمد في ذلك على دراسة المرويات دراسة نقدية تاريخية، «وذلك يكون بتحديد شخصية الراوي الذي يمثل نقطة التقاء مشتركة في كل الأسانيد الخاصة برواية حديث بعينه، أو واقعة بذاتها، أو قول مسند إلى النبي ﷺ، وتتبع مرويات كل راوٍ على حدة، وتفحّص طبيعة مرويات هذا الراوي، ومن ثم يتمّ تفكيك سلاسل الإسناد بهذه الطريقة حتى يمكن الوصول إلى تمييز الروايات المنحولة من الروايات الأصلية»[3].

---

(١) ينظر: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ٥٤.

(٢) فمثلاً يذكر يحيى محمد في كتابه: مشكلة الحديث، ص: ٩٢، عند مسألة تنامي الحديث وكثرته قضية مهمة، هي أن تعويل العلماء على الأحاديث الحجازية دون غيرها يقتضي الشك بغيرها، وهذه الشبهة تبدو للناظر من أول وهلة أنها فعلاً تستدعي التوقف ـ على أقل الأحوال ـ في الأحاديث الحجازية لكن حينما تقرأ سياقات هذا الرأي عند المحدثين ستبدو لك المسألة أخف بكثير مما كان في الصورة الذهنية، بل وربما لا تكاد تتوقف عندها.

(٣) الخطاب والتأويل، لنصر حامد أبو زيد، ص: ٢٦٥. في هذا السياق ذكر محمد أركون في لقاء معه بقناة العربية بتاريخ ١٨/ ١/ ١٤٢٩هـ أنه صدر كتاب بعنوان: موسوعة في الحديث. لباحث هولندي، وقد وصفه بأنه عمل ثمين، حيث قام بدراسة جميع الكتب الستة من ناحية الإسناد والمتن، على طريقة أهل الحديث، كما أنه طبق المنهج التاريخي عليها في تحقيق النصوص.

ولكثرة أمثال هذه المواقف؛ فإن الحاجة ملحة لجمعها ومناقشتها ومقارنتها بموقف المحدثين والموازنة بينها.

يتميز منهج المحدثين ـ في التعامل مع قضايا السُّنَّة النبوية ـ بميزتين رئيستين:

أولاهما: التوازن والاعتدال؛ وذلك لأنه منهج يقوم على الاستقراء والتتبع، وهو من ثَم منهج واقعي لا يمكن فصله عن أسبابه ومؤثراته.

ثانيتهما: الاطراد، فهو منهج مطرد، لا يمكن لمنصف أن يرميه بالتناقض، أو الانتقائية، أو نحو ذلك من الأوصاف.

وبتدقيق النظر في مقالات خصوم السُّنَّة النبوية في القرون المتأخرة يظهر أنها لا تخرج عن **المسارين التاليين:**

المسار الأول: وهو المسار الذي يمكن توصيفه بأنه منهج أجنبي عن السُّنَّة يأتي من خارج قواعدها وضوابطها المعتبرة، ويحاول إسقاطها من أصلها، فهو يلغي حجيتها ابتداء، وينازع في كونها ـ أصلاً ـ مصدراً من مصادر التشريع، ويلجأ إلى بلوغ مراده بأساليب شتى وطرائق مختلفة؛ كتأويل الآيات التي تضع السُّنَّة في مقام الاحتجاج، وصرفها عن ظاهرها[1]، أو معارضة الأحاديث بالقرآن[2].

وبعضهم يقف موقف المتشكك من ثبوت السُّنَّة كلها، ويرى أن وجود ثلاث مجموعات من الأحاديث تمثل الاتجاه السُّنِّي والاتجاه الشيعي والاتجاه الخارجي، وكل طائفة تدعي صحة ما عندها، يرسخ قيمة هذه الشكوك، وأن السُّنَّة ـ رغم كل الجهود التي تبذل لدراستها وإثبات صحتها ووجودها ـ ما زالت بحاجة ماسة للبحث والتفحص العلمي، وإخضاعها للنقد التاريخي[3].

وأحدهم يرى أن السُّنَّة يجب أن تخضع للتغيير والتطوير؛ لأنها في الحقيقة عبارة عن تدابير سياسية وتنظيمية مارسها الرسول ﷺ والأئمة[4].

المسار الثاني: ويمكن توصيفه بأنه نقد من الداخل، فهو يتوجه بخطابه إلى مسائل علوم الحديث، ونقض قواعد المحدثين، ومنهجهم في قبول الأخبار، وقواعدهم التي يحتكمون إليها، وعلى وجه العموم فهو يتجه بالنقد إلى تناول أهم مسائل علوم

---

(١) كما فعله نصر حامد أبو زيد في: الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية، ولؤي صافي في: إعمال العقل، ص:١٣٣. ومحمد شحرور في: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص:٦٢ وغيرهم.

(٢) وممن سلك هذا المسلك جمال البنا في كثير من مؤلفاته، وبالأخص في كتابيه: الأصلان العظيمان و«نحو فقه جديد» ج: ٢.

(٣) كما ينادي به محمد أركون في كتابه: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، ص:١٠٢.

(٤) ينظر: تحرير العقل الإسلامي، لقاسم شعيب، ص:١٤٣.

الحديث، كما أنه يستعمل ـ في بعض الأحيان ـ طرائق المحدثين ويذكر أقوالهم، ويستند إلى المتشابه منها، ويستعمل مصطلحاتهم، ويوظف بعض الأقوال والقواعد في معارضة أصول منهج المحدثين وقواعده، وهو ـ من هذه الزاوية ـ أخفى وأدق مسلكاً من النقد الأول[1].

ولأن المسلك الأول قد كثرت فيه الدراسات التي تناولت كشف هذه الطرائق والأساليب، فإن المسلك الثاني ـ وهو النقد الداخلي للسُّنَّة بطريقة عقلية تقفز على الواقع الحديثي وتتجاهله، بحاجة ماسة لدراسته وبيان مواطن الخلل فيه، وحيث إني لم أجد من جمع هذه الاعتراضات والمنازعات المتعلقة بعلوم الحديث، في بحث علمي، ودراسة مستقلة خاصة، جاءت هذه الدراسة التي أرجو أن تضيف شيئاً في هذا الباب؛ من خلال رصد مظاهر هذه المشكلة المنهجية العلمية، والرد عليها ردّاً علميّاً ومنهجيّاً مفصلاً.

حدود الدراسة:

يمكن إيضاح ذلك بالقول: إن كل ما خالف منهج المحدثين مخالفة منهجية تتعلق بمنهج النقد الحديثي فهو داخل في هذه الدراسة، سواء كان يعتمد في مخالفته على العقل، أو على آراء شاذة تنتمي إلى هذا الاتجاه العقلي، ويخرج بهذا القيد كل المواقف التي تناقش مسألة ثبوت السُّنَّة وحجيتها.

وهنا أشير إلى أنني في البحث عن موقف الاتجاه العقلي تعاملت مع أربعة أنواع من المصادر:

الأولى: مؤلفات مستقلة تتناول مسائل علوم الحديث على وجه الخصوص؛ ككتاب: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، وكتاب: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، وكتاب: جناية قبيلة «حدثنا»، لجمال البنا، وإعادة تقييم الحديث، لقاسم أحمد، وغيرها.

الثانية: مؤلفات تتناول الموقف من السُّنَّة من جهة التشريع والاحتجاج، ويأتي في أثنائها الحديث عن قواعد المحدثين، ومسائل علوم الحديث؛ ككتاب: السُّنَّة بين

---

(١) وممن سلك ذلك إبراهيم فوزي في: تدوين السُّنَّة، وقاسم أحمد في: إعادة تقييم الحديث، ومحمد حمزة في: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، وحمادي ذويب في: السُّنَّة بين الأصول والتاريخ، ويحيى محمد في: مشكلة الحديث، وعبد الرزاق عيد في: سدنة هياكل الوهم، وعبد الجواد ياسين في: السلطة في الإسلام، وجمال البنا في: نحو فقه جديد، وجناية قبيلة «حدثنا»، والأصلان العظيمان، والعودة إلى القرآن، وغيرها، ونيازي عز الدين في: دين السلطان، ودين الرحمٰن، وعبد المجيد الشرفي في: التراث والحداثة، وتحديث الفكر الإسلامي، ومحمد الشرفي في: الحرية في الإسلام، وابن قرناس في: سُنَّة الأولين.

قال رسول الله ﷺ فإن سقط اثنان فهو المعضل، وقد يطلق القدماء المرسل على ما سقط منه رجل مطلقاً[(١)].

ومرسل الصحابي هو: الحديث الذي يرويه الصحابي عن رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه[(٢)].

التدليس: التدليس نوعان:

أحدهما: تدليس الإسناد، وهو أن يروي عمن لقيه ما لم يسمع منه، موهِماً أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه، موهِماً أنه قد لقيه وسمعه منه.

الثاني: تدليس الشيوخ، وهو: أن يروي عن شيخ حديثاً سمعه منه، فيسميه أو يكنيه أو ينسبه، أو يصفه بما لا يعرف به[(٣)].

العدالة: ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة. والمراد بالتقوى اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة. والمرجع في تحديد المروءة إلى العرف[(٤)].

الضبط: الضبط قسمان: ضبط صدر، وهو أن يثبت الراوي ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء. وضبط كتاب، وهو أن يصون كتابه منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤدي منه[(٥)].

إجراءات الدراسة:

تقوم الدراسة على جملة من الإجراءات لضبط مسارها، وهي تتمثل فيما يأتي:

١ ـ استقراء المادة العلمية في كتب أصحاب هذا الاتجاه في الفترة الزمنية المشار إليها في حدود البحث.

٢ ـ رصد مواقف الاتجاه العقلي المعاصر تجاه علوم الحديث، ثم إثباتها في بداية عرض الإشكال.

٣ ـ في بداية عرض الإشكالات ـ التي يوردها أصحاب هذا الاتجاه ـ أضع عناوين جزئية، أصوغ فيها معنى الإشكال في عبارة مختصرة ما أمكن.

٤ ـ أذكر من أقوال أصحاب الاتجاه العقلي أوضحها في التصريح بآرائهم، دون مراعاة للترتيب الزمني، وفي أكثر الأحيان أختصر هذه الأقوال، مركِّزاً على

---

(١) ينظر: النكت على ابن الصلاح، لابن حجر ١/ ٤٤٩، وهذا التعريف نسبه ابن حجر إلى ابن دقيق العيد.

(٢) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص: ٣١.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص: ٤٢.

(٤) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي ١/ ٢٩٠. وقد وقع في رسم المروءة اختلاف، وينظر في هذا: توجيه النظر، للجزائري ١/ ٩٤.

(٥) ينظر: توضيح الأفكار، للصنعاني ١/ ٨.

الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، وكتاب: سُنَّة الأولين، لابن قرناس، وكتاب: دين السلطان، لنيازي عز الدين، وغيرها.

الثالثة: مؤلفات بعض الحداثيين العرب التي تدعو إلى تحديث الفكر الإسلامي على وجه العموم، ويأتي الكلام في أثنائها عن بعض مسائل علوم الحديث ومناهج المحدثين، مثل مؤلفات: عبد المجيد الشرفي، ومحمد الشرفي في كتابه «الحرية في الإسلام»، وعبد الرزاق عيد في «سدنة هياكل الوهم»، والمراكشي في «التراث العربي والحداثة»، وغيرها.

الرابعة: بعض المواقع الإلكترونية على شبكة الإنترنت، وقد حاولت جاهداً الاطلاع على كل ما كتب في هذه المواقع ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، وقد استفدت منها بالحصول على كتب ومؤلفات بعض أصحاب هذا الاتجاه التي لم أجدها مطبوعة؛ ككتاب «أكْثَرَ أبو هريرة»، لمصطفى بوهندي، وكتاب: دراسات في الحديث والمحدثين، لهاشم معروف الحسني، وغيرهما.

وأشير هنا إلى أن هذه الدراسة تتناول موقف الاتجاه العقلي من مسائل علوم الحديث دون غيرها، ولأن الدراسة مقتصرة على موقف هذا الاتجاه، فقد جاءت خطة البحث مقسّمة على بعض مسائل علوم الحديث دون بعضها الآخر.

وقد اقتصرت في المدة الزمنية للدراسة على ما ظهر من الدراسات بين عام (١٤٠٠هـ) حتى تاريخ كتابة هذا البحث؛ لأنه لا توجد ـ حسب اطلاعي ـ دراسة علمية تهتم برصد ونقد موقف الاتجاه العقلي المعاصر في موقفه من علوم الحديث في هذه الفترة وهي مرحلة ظهر فيها الكثير من الإشكالات والمواقف. ومن أبرز ذلك التحول الظاهر في موقف الاتجاه العقلي من السُّنَّة، في هذه الفترة تقريباً، من نقد حجية السُّنَّة؛ كدليل من أدلة التشريع إلى نقد قواعد المحدثين، ومنهجهم في قبول الأخبار وردها.

التعريف بأبرز المصطلحات الواردة في الدراسة:

الاتجاه العقلي المعاصر:

أولاً: الاتجاه: وهو في الاصطلاح: «مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري، وتهدف إلى غاية بعينها»[١]. وثمة تعريف آخر هو أن الاتجاه:

---

(١) اتجاهات التجديد في التفسير، لمحمد شريف، ص:٦٨.

«مجموعة مبادئ وآراء متصلة ومنسقة لفكر أو مدرسة، ومنه المذاهب الفقهية والأدبية والعلمية والفلسفية»[(١)].

ثانياً: العقلي: نسبة إلى العقل[(٢)]، والعقلانية الفكرية الحديثة هي التي تؤمن بكفاية العقل واستقلال مرجعيته، واستبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي[(٣)].

ونعني بالاتجاه العقلي هنا المنهج الذي يعتمد أصحابه فيه على العقل اعتماداً مطلقاً عند التعامل مع النصوص، وفي تقرير القواعد الشرعية أو نفيها.

ثالثاً: المعاصر: الأصل اللغوي للكلمة: العصر هو الدهر[(٤)]، والمعاصر هو الزمن الذي نعيشه، يقال: عاصر فلاناً؛ أي: عاش في عصره[(٥)].

وقد حددتُ المعاصرة في هذه الدراسة من سنة ١٤٠٠ ـ حتى ١٤٢٩هـ، وهو تاريخ كتابة هذه الدراسة.

السُّنَّة النبوية: تطلق ـ عند أكثر العلماء ـ على ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وبعضهم يجعلها مرادفة للحديث[(٦)].

علوم الحديث: علم بقوانين يُعرف بها أحوال السند والمتن، من صحة وحسن وضعف، ورفع ووقف، وقطع وعلو ونزول، وكيفية التحمل والأداء وصفات الرجال وما أشبه ذلك[(٧)].

الإسناد: سلسلة الرواة الموصلة إلى المتن[(٨)].

المرسل: المشهور فيه أنه ما سقط من منتهاه من بعد التابعي، بأن يقول التابعي:

---

(١) المعجم الفلسفي، لمجمع اللغة، ص: ١٧٤.

(٢) أصل العقل مصدر عقلت البعير بالعقال أعقله عقلاً، والعِقال: حبل يُثْنَى به يد البعير إلى ركبتيه فيشد به، ومنه سمي عقلُ الإنسان ـ وهو الذي به فارق جميع الحيوان ـ عقلاً؛ لأنه يعقله؛ أي: يمنعه من التورط في الهَلَكة. (ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري ٣/ ٨٠).

(٣) ينظر بحث بعنوان: تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، للدكتور علي محافظة، ص: ٢٢٥، ضمن كتاب: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. وينظر: كتاب: أولية العقل، لعادل ظاهر، ص: ١٨، ومذاهب فكرية معاصرة، لمحمود مرزوعة، ص: ٢٥٩.

(٤) وهو كل مدة محدودة تحتوي على أمم تنقرض بانقراضهم. والمعاصرة مصدر: عاصرت فلاناً معاصرة وعِصاراً؛ أي: كنت أنا وهو في عصر واحد، أو أدركت عصره. ينظر: تاج العروس مادة (عصر).

(٥) ينظر: المعجم الوسيط، لإبراهيم أنيس وآخرين ٢/ ٦٠٤.

(٦) ينظر: توجيه النظر، للجزائري ١/ ٧٩٢.

(٧) ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٨) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي ١/ ١٦.

إبراز الفكرة التي يسعى الإشكال إلى إثباتها، وأشير في الحاشية إلى عامة من ذكر ذلك الإشكال.

٥ ـ عند عرض أقوال أصحاب هذا الاتجاه، لا أذكر أسماءهم في صلب العمل، وإنما أذكرها في الحاشية؛ لأن المقصود في هذا البحث التركيز على مناقشة الأفكار دون الأشخاص.

٦ ـ بعد ذلك أبدأ في مناقشة الإشكالات العقلية التي يوردها أصحاب هذا الاتجاه، موضِّحاً في الوقت ذاته موقف المحدثين من المسائل المتعلقة بتلك الإشكالات.

٧ ـ عند نقد موقف الاتجاه العقلي أركز على كشف الأخطاء المنهجية والعلمية التي وقع فيها أصحابه ومنظروه، مستخدماً ما يقتضيه الحال من مناهج الرد العلمي؛ كالرد العقلي والمنطقي. وفي كثير من الأحيان تكون فكرة الإشكال قائمة على مثال محدد، فتتجه المناقشة إلى المثال، إما من ناحية ثبوته أو من ناحية دلالته.

٨ ـ في ختام المناقشة أسجل أهم الملاحظات التي ظهرت لي بعد عرض الإشكال ومناقشته، غالباً.

خطة الدراسة

تشتمل الدراسة على مقدمة، وتمهيد، وثمانية فصول، وخاتمة.

الفصل الأول: وجوه الإشكال في الرواية.

الفصل الثاني: مشكلات الإسناد.

الفصل الثالث: الجرح والتعديل: مشكلات في المنهج والتأسيس.

الفصل الرابع: العدالة والضبط: إشكالات في المنهج والتأسيس.

الفصل الخامس: جدليات الحديث الضعيف.

الفصل السادس: الإرسال والتدليس.

الفصل السابع: الصحيحان: استشكالات علمية.

الفصل الثامن: الإشكاليات المنهجية في الصحيحين.

الخاتمة.

الفهارس.

أخيراً: أتقدم بعد شكر الله ﷻ بشكر مشرف هذا العمل الأستاذ الدكتور خالد بن منصور الدريس، الذي كان يلهمني ويعلمني، فله مني الشكر والدعاء، كما أشكر كل أصدقاء «إرفاق» الذين يحفزوني ـ من غير ملل ـ على إخراج هذا العمل وراجعوه ورقة ورقة، فلهم مني كل الحب والتقدير. كما أشكر جمعية «فكر» على تبنيها طباعة هذه الدراسة، وأخص بالشكر رئيس مجلس الإدارة وأعضاء فريق العمل فيها: الزملاء: د. ياسر اليحيى، و: أ. ماهر الشبل، ولكل العاملين فيها.

التمهيد

وفيه المسائل التالية:

أولاً: حجية السُّنَّة النبوية.

ثانياً: تعريف الاتجاه العقلي.

ثالثاً: تعريف علوم الحديث.



أولاً: حجية السُّنَّة النبوية

سيكون الحديث عن حجية السُّنَّة من خلال تحرير مفهوم السُّنَّة من جهة اللغة والاصطلاح، ثم معنى حجية السُّنَّة، ثم ذكر الأدلة على حجية السُّنَّة.

١ ـ مفهوم السُّنَّة:

السُّنَّة في اللغة: السيرة والطريقة. قال ابن فارس: «[سن]: السين، والنون، أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء، واطراده في سهولة، والأصل قولهم: سننت الماء على وجهي، أسنه سنّاً، إذا أرسلته إرسالاً»[١].

وذكر الفخر الرازي في تفسيره ثلاثة اشتقاقات لمعنى «السُّنَّة»:

أولها: أنها من سنَّ الماء يسنه إذا والى صبه، والسنُّ الصب للماء، والعرب تسمي الطريق المستقيمة بالمصبوبة.

والثاني: من قولهم: «سننت النصل»، فهو مسنون، إذا حددته على المسن، وما ينسب إلى النبي ﷺ يسمى سُنَّة على معنى أنه مسنون.

والثالث: من قولهم: «سن الإبل» إذا أحسن رعيها، والفعل الذي داوم عليه النبي ﷺ سمي سُنَّة، بمعنى: أنه أحسن ﷺ رعايته وإدامته[٢].

والسُّنَّة: السيرة، وسُنَّة رسول الله ﷺ سيرته، فالسُّنَّة هي الطريقة، محمودة كانت أو مذمومة[٣]، وقال ابن الأثير: «وقد تكرر في الحديث ذكر السُّنَّة، وما تصرف منها، والأصل فيها الطريقة والسيرة. وفي الحديث: «**لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ**»[٤]؛ أي: طريقتهم»[٥].

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٦٠.

(٢) تفسير الرازي ٣/ ٥٤.

(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور ١٣/ ٢٢٠.

(٤) أخرجه البخاري ٦/ ٢٦٦٩ ح٦٨٨٩، ومسلم ٦/ ٢٦٦٩ ح٦٨٨٩.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/ ١٠٢٢.

وفي الاصطلاح: هي ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وبعضهم يجعلها مرادفة للحديث[1].

٢ ـ معنى حجية السُّنَّة:

جاءت شريعة الإسلام ـ دون شك ـ من ربِّ العالمين، وعلى هذا فلا يجوز لأحد كائناً مَنْ كان أن يشرع أمراً من أمور الشريعة لم يأذن به الله، وقد عاتب الله تعالى كفار مكة فقال: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاؤُا شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]. وأرسل سبحانه رسوله ﷺ ليبلغ الناس حكم ربهم، والسُّنَّة هي من بلاغه، وعليه فإن معنى كون السُّنَّة حجة؛ يعني: التسليم بأنها دليل صحيح على حكم الله تعالى[2]، فإذا وصل إلينا الحكم بواسطة السُّنَّة فيجب التسليم به والامتثال له.

٣ ـ الأدلة على حجية السُّنَّة:

تحدث القرآن الكريم عن حجية السُّنَّة النبوية والأمر باتباعها من عدة نواحٍ، منها:

أ ـ الأمر بالإيمان بالنبي ﷺ:

تكرر في القرآن الكريم الأمر بالإيمان بالنبي ﷺ، فقال ـ سبحانه ـ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠]، وقال في آية أخرى: ﴿...فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨]، وقال ﷻ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات: ١٥].

وغير ذلك من الآيات التي قُرِن فيها الأمر بطاعة الله، مع طاعة رسوله ﷺ وإن من أعظم مقتضيات الإيمان بالله تعالى اتباع رسوله ﷺ في أقواله وأفعاله، ولا سبيل لهذا الاتباع إلا بالإيمان بسُنَّته إيماناً مطلقاً، ولا يكون هذا الإيمان إلا بالاستجابة التامة لأمره ونهيه ومتابعته في أقواله وأفعاله، فدل هذا على أن من لم يؤمن بسُنَّته فإن إيمانه بالنبي ﷺ ناقص لم يكتمل.

قال الإمام الشوكاني: «إنَّ ثبوت حجِّية السُّنَّة المطهرة، واستقلالها بتشريع الأحكام، ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في الإسلام»[3].

ويعلق الإمام ابن القيم على قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

---

(١) ينظر: توجيه النظر، للجزائري، ١/٣٧.

(٢) ينظر: حجية السُّنَّة، لعبد الغني، عبد الخالق، ص:٢٤٣.

(٣) إرشاد الفحول، ص:٢٩.

﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ لَّمۡ يَذۡهَبُواْ حَتَّىٰ يَسۡتَـٔۡذِنُوهُۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَـٔۡذِنُونَكَ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ﴾ [النور: ٦٢]؛ فيقول: «فإذا جعل من لوازم الإيمان: أنهم لا يذهبون مذهباً ـ إذا كانوا معه ـ إلا باستئذانه فأولى أن يكون من لوازمه: ألا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمي إلا بعد استئذانه. وإذنه يعرف بدلالة ما جاء به على أنه أَذِن فيه»[١].

ب ـ الأمر بطاعته:

جاء الأمر بطاعة النبي ﷺ في كثير من آي القرآن الكريم، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٣٢﴾ [آل عمران: ٣٢]، ومنه قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٣٢﴾ [آل عمران: ١٣٢]»، وقوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحۡذَرُواْۚ﴾ [المائدة: ٩٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ ٢٠﴾ [الأنفال: ٢٠].

وغير ذلك من الآيات، والطاعة في هذه الآيات طاعة مطلقة، وهذا يدل من جهة على وجوب استقبال كل ما جاء به بالانقياد التام، ومن جهة أخرى يدل على استقلال أمره ﷺ بالحجة، ولا يُشترط في ذلك عرض ما جاء به على القرآن؛ لأن كليهما ـ أعني: القرآن والسُّنَّة ـ وحي من ربِّ العالمين.

ومما يؤكد هذا المعنى قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، «فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب، أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل، وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول؛ إيذاناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة، كما صح عنه ﷺ أنه قال: «**إنما الطَّاعَةُ في المعروف**»[٢]، وقال في ولاة

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٥٨.

(٢) قطعة من حديث السرية الذين بعثهم النبي ﷺ وأمّر عليهم رجلاً من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، فغضب عليهم، وقال: أليس قد أمر النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: قد عزمت عليكم لما جمعتم حطباً، وأوقدتم ناراً، ثم دخلتم فيها، فجمعوا حطباً فأوقدوا، فلما همّوا بالدخول، قام ينظر بعضهم إلى بعض، قال بعضهم: إنما تبعنا النبي ﷺ فراراً من النار، أفندخلها؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضبه، فذكر للنبي ﷺ فقال: «**لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف**». أخرجه البخاري ٦/ ٢٦١٢ ح٦٧٢٦، ومسلم ٦/ ١٥ ح٤٨٧١.

الأمور: «**من أمرَكُم مِنْهُم بِمَعْصِيةِ اللهِ فلا سَمْعَ لهُ ولا طَاعَة**»[1]، وقد أخبر ﷺ عن الذين أرادوا دخول النار لما أمرهم أميرهم بدخولها: «**أنهم لو دَخَلُوا لما خَرَجُوا منها**»[2]، مع أنهم إنما كانوا يدخلونها طاعة لأميرهم، وظنّاً أن ذلك واجب عليهم، ولكن لما قصروا في الاجتهاد، وبادروا إلى طاعة مَنْ أمر بمعصية الله، وحملوا عموم الأمر بالطاعة على ما لم يرده الآمر ﷺ وما قد عُلِم من دينه إرادة خلافه فقصّروا في الاجتهاد، وأقدموا على تعذيب أنفسهم وإهلاكها من غير تثبت وتبيّن، هل ذلك طاعة لله ورسوله أو لا؟ فما الظن بمن أطاع غيره في صريح مخالفة ما بعث اللهُ به رسولَه؟»[3].

ج ـ تقرير أن السُّنَّة وحي من الله ـ تعالى ـ:

وصف الله عَجَّلَ نبيه ﷺ بأنه لا ينطق عن الهوى، وأن ما تكلم به هو من الوحي الموحى، فقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ③ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ④﴾ [النجم: ٣، ٤]، وَنَفيُ النطق عن هوىً يقتضي نفيَ جنس ما يُنطَقُ به عن الاتصاف بالصدور عن هوى، سواء كان القرآن أو غيره، من الإرشاد النبوي بالتعليم والخطابة والموعظة والحكمة[4].

ونطقه ﷺ ثلاثة أقسام: **الأول**: أن ينطق بالقرآن، **والثاني**: أن ينطق بالسُّنَّة الموحاة إليه، التي أقرها الله تعالى على لسانه، **والثالث**: أن ينطق باجتهاد لا يريد به إلا المصلحة[5]. فدل هذا على أن السُّنَّة من عند الله عَجَّلَ.

قال القرطبي: «وفيها ـ أي: الآية ـ أيضاً: دلالة على أن السُّنَّة كالوحي المنزل في العمل»[6].

د ـ اقتران السُّنَّة بالقرآن:

كان من دعاء إبراهيم عليه السلام، قوله الذي حكاه القرآن الكريم: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: ١٢٩]، والكتاب هو

---

(١) أخرجه البخاري ٣/ ١٠٨٠ ح٢٧٩٦، ومسلم ٦/ ١٥ ح٤٨٦٩، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، ولفظه كما عند مسلم: «**عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ**».

(٢) سبق تخريجه. تنظر: حاشية رقم (٢) من هذه السابقة.

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٤٨.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور ٨/ ٤٦٨٥.

(٥) ينظر: تفسير القرآن الكريم: من الحجرات، ق، الذاريات، الطور، النجم، القمر، الرحمن، الواقعة، الحديد، لابن عثيمين، ص: ٢٠٦.

(٦) تفسير القرطبي ١٧/ ٨٥.

القرآن، والحكمة هي السُّنَّة. قال الشافعي ـ معلقاً على هذه الآية ـ: «فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت مَن أرضى مِن أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سُنَّة رسول الله ﷺ، وهذا يشبه ما قال والله أعلم؛ لأن القرآن ذُكر، وأُتْبِعَتْه الحكمة، وذكر الله منَّته على الخلق بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز ـ والله أعلم ـ أن يقال الحكمة هنا إلا سُنَّة رسول الله ﷺ، وذلك أنها مقرونة بالكتاب، وأن الله افترض طاعة رسوله ﷺ وحتّم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول فرض إلا لكتاب الله ـ تعالى ـ وسُنَّة رسوله ﷺ»[1].

هـ ـ توقف بيان القرآن على السُّنَّة:

جاء النص في الذكر الحكيم بأن من مهمة النبي ﷺ في الرسالة = بيان القرآن للناس، فقال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]؛ وهذا يعني: أن بيان هذا القرآن متوقف على بيان النبي ﷺ له؛ وعليه فإن الاستغناء عن السُّنَّة هو استغناء عن القرآن لا فكاك؛ لأن فهم معناه وبيان أحكامه ـ التي هي المقصودة من إنزاله ـ لا يكون إلا عن طريق السُّنَّة. قال ابن عبد البر: «البيان منه ﷺ على ضربين: بيان المجمل في الكتاب؛ كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وسجودها وركوعها وسائر أحكامها، وكبيانه لمقدار الزكاة ووقتها، وما الذي يُؤخذ منه من الأموال، وبيانه لمناسك الحج. . . وبيان آخر، وهو زيادة على حكم الكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وكتحريم الحُمُر الأهلية. . . وقد أمر ﷺ بطاعته واتِّباعه أمراً مطلقاً مجملاً لم يُقيَّد بشيء»[2].

---

(١) الرسالة، للشافعي، ص:٧٨.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ٣٢٩.

ثانياً: تعريف الاتجاه العقلي المعاصر

من المهم ـ قبل الحديث عن تعريفات مفردات الاتجاه العقلي، وبيان الاتجاه المستهدف بهذه الدراسة ـ أن نتحدث عن موقف الشريعة من العقل وعلاقته بالنقل، ومتى بدأ زعم الخصومة بين هذين المصدرين المعرفيين.

موقف الشريعة من العقل وعلاقته بالنقل:

عنيت الشريعة بالعقل عناية فائقة، ولا أدل على ذلك من أن نصوص القرآن الكريم كانت تأمر كثيراً بعقل المعاني وتدبر الغايات، ففي قوله ـ تعالى ـ: ﴿...وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٧٣﴾ [البقرة: ٧٣]، يذكر سبحانه أن من أعظم مقاصد خلق المعجزات وإنزال الآيات التعقل لمعناها بفهم دلالاتها، وإدراك مآلاتها؛ بل إنه حتى في إنزال القرآن الكريم ذكر سبحانه أن أعظم الطوائف انتفاعاً به هي الطائفة التي تُعمل عقولها إعمالاً صحيحاً، وهم بتعبير القرآن: ﴿أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، فقال ـ سبحانه ـ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٢٩﴾ [ص: ٢٩].

وغني عن القول أن كل تعاليم الشريعة ونصوصها موجهة للعقل أصالة، ومن فقد هذه الهبة الإلهية فإنه يرفع عنه قلم التكليف، وتكون ذمته غير مشغولة بحق الله ولا حق العباد، ولهذا فإن حفظ العقل من الضروريات الخمس التي أمر الله بالحفاظ عليها. قال الشاطبي: «الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»[1].

وهذه المنزلة الكبيرة للعقل في الشريعة، لم تخلق إشكالاً في الصدر الأول، من جهة منزلته ابتداء، أو من جهة حدود عمله وفاعليته، وفي المقابل لم يوظف العقل

---

(١) الموافقات، للشاطبي ٣/ ٤٦.

ضد النص، رغم أن النص هو الوافد الجديد، وإنما كان النص هو الحكم على العقل، والعقل يمارس دوره الطبيعي في فهمه وفقهه.

ويحاول ابن تيمية في النص التالي أن يؤرِّخ لولادة إشكالية تعارض العقل مع النقل، فيقول: «معلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدَثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية حدَثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم لا يدَّعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية ـ في أواخر عصر التابعين ـ كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة»(١). إذاً هذه الإشكالية ـ أعني: معارضة النص بالعقل ـ إشكالية طارئة على التراث الإسلامي وليست أصيلة فيه، وما يجري من محاولات لتكريسها في العقل الإسلامي هي محاولات غير موضوعية، وغير قابلة للقبول.

وفي المدارس الكلامية المتقدمة؛ كمدرسة المعتزلة ومدرسة الأشاعرة ظهر هذا التعارض بصورة أوضح من ذي قبل، وسبب الإشكال أن هذه المدارس كانت تتعامل على أن الأصل العقل وليس النص، بمعنى أن الانطلاق في الرؤية كان من العقل إلى النص، وليس من النص إلى العقل(٢)، وهذا يعود بنا إلى أنه ليس الإشكال عند هؤلاء في ذات النص ودلالته، وإنما في كيفية استقبال النص ابتداء، أو بمعنى آخر: منزلة النص في العقل الكلامي، وهذا ليس موضع بحثه هنا، لكن من المهم الإشارة إلى أن هذه المدارس تطرح مسألة التأويل بوصفها حلّاً لمشكلة التعارض بين النصوص والعقل(٣)، وهو حلٌّ غير موضوعي؛ ففضلاً عن كونه ينافي التسليم المطلق للشريعة، فهو يصب في مصلحة العقل؛ لأن التأويل عملية عقلية بحتة.

والحق أن النصوص الشرعية لا يمكن أن تخالف الأدلة العقلية الصحيحة، وما يتوهم من وقوع ذلك، فهو يعود إما إلى ضعف الدليل العقلي المزعوم، أو عدم فهم النص الشرعي على وجهه الصحيح، أو عدم ثبوت النص ابتداءً. قال ابن تيمية: «واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ولا فيما علم العقل صحته،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٢٤.

(٢) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: دراسة عقائدية، لخالد السيف، ص:٤٦.

(٣) قال القاضي عبد الجبار: «وإذا وجدنا في كتابه المحكم والمتشابه، عرضنا ذلك على ما ركبه في قلوبنا، لنحمل أحدهما على وفاق الآخر، فكيف يصح فيما طريقه الدين أن نتبع قول الكثير، وقد آتانا الله من العقل ما نعرف به البصيرة». «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص:١٨٩».

وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسُّنَّة، وليس في ذلك ـ ولله الحمد ـ دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل»[1].

مفهوم الاتجاه العقلي المعاصر:

سبق في مقدمة الرسالة التعريف بمصطلحات هذا العنوان[2]، فالاتجاه هو «مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري، وتهدف إلى غاية بعينها»[3]، أو: «مجموعة مبادئ وآراء متصلة ومنسقة لفكر أو مدرسة، ومنه المذاهب الفقهية والأدبية والعلمية والفلسفية»[4].

والعقلي: من العقل[5]، والعقلانية الفكرية الحديثة هي التي تؤمن بكفاية العقل واستقلال مرجعيته، واستبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي[6]. وبعضهم عرَّف العقلانية بأنها تعني القول بأولية العقل على الأشياء وتقديمه على غيره[7].

ونعني بالاتجاه العقلي هنا هو المنهج الذي يعتمد أصحابه فيه على العقل اعتماداً مطلقاً، سواء في التعامل مع النصوص، أو في تقرير القواعد الشرعية أو نفيها، ويجعلون العقل هو الحاكم على كل شيء، ويغالي بعضهم فيوجب حتى على النصوص القطعية كالنص القرآني أن تخضع لسلطان العقل[8].

موقف الاتجاه العقلي المعاصر من علوم الحديث:

لا يمكن الحديث عن موقف الاتجاه العقلي من علوم الحديث دون الحديث عن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١١٠.

(٢) ينظر: ص:٨.

(٣) اتجاهات التجديد في التفسير. لمحمد شريف، ص:٦٨.

(٤) المعجم الفلسفي، لمجمع اللغة، ص:١٧٤.

(٥) ينظر: ص:٨.

(٦) ينظر بحث بعنوان: تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، للدكتور علي محافظة، ص:٢٢٥، ضمن كتاب: «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر» بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. وينظر كتاب: أولية العقل، لعادل ظاهر، ص:١٨.

(٧) ينظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا ٢/ ٩٠.

(٨) قال عادل ظاهر: «المعرفة الدينية ليست ممكنة نظريّاً، إلا إذا أخضعنا الوحي، أو الادعاءات المؤسسة على الوحي لمعايير العقل، فلا الوحي ولا الحدس ولا أية وسيلة أخرى قد يحلو لواحدنا أن يفترضها كمصدر للمعرفة يمكن أن تتخذ على أنها ذات أولوية على العقل، أو على أنها حتى مستقلة عن العقل، كل ادعاء معرفي يقوم على حدس، أو وحي مزعوم ينبغي أن يوضع تحت محك العقل، وإلا يبقى مجرد ادعاء». ينظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، ص:٣٦١.

موقفهم من النص النبوي ابتداء؛ لأن موقفهم من مسائل علوم الحديث هو فرع عن موقفهم من النص النبوي، وهذا الموقف ليس موضع بحثه هنا[1]، لكن من المهم الإشارة إلى أن الخطاب العقلي المعاصر، وإن كان يتخذ من النص النبوي مواقف متعددة، إلا أنه يتفق على تدني درجة الثقة بهذا النص، فبعض أصحابه يرى أن هذه المدونات الحديثية هي في أصلها نصوص مختلقة[2]، وبعضهم يرى أن هذه الأحاديث مجرد أقوال متداولة في العصر الأول، ومع تتابع الأجيال جاء من يعتقد أنها لا بد أن تكون منسوبة إلى الرسول ﷺ[3]، وبعضهم يرى أن الصراع السياسي لعب دوراً كبيراً في صناعة هذه الأحاديث[4].

ونتيجة لهذه المواقف المتشككة من النص النبوي جاءت مواقف هذا الاتجاه من مسائل علوم الحديث تحمل سمات غير منهجية؛ كالانتقائية، وغياب التصور الصحيح لمسائل علوم الحديث، ونحو ذلك، مما سيأتي ذكره في ثنايا البحث.

ملامح الاتجاه العقلي المعاصر:

من الأسئلة التي يحسن الإجابة عليها هنا: ما هي ملامح الاتجاه العقلي المعاصر الذي تستهدفه هذه الدراسة؟

كما هو ظاهر من عنوان البحث فإن هذه الدراسة تتوجه إلى بيان موقف الاتجاه العقلي من علوم الحديث، والاتجاه العقلي اتجاه واسع، ينتظم تحته كثير من التيارات الفكرية، وقد جاء التعبير بـ «الاتجاه» دون التعبير بـ «المدرسة»؛ لأن الاتجاه أوسع من المدرسة، إذ لا يلزم منه الاحتكام إلى قواعد محددة، كما لا يلزم منه حصره في مدرسة فكرية واحدة، وإنما قد يكون هذا الاتجاه خليطاً من مدارس كثيرة، حتى ولو كانت هذه المدارس تتناقض فكريّاً فيما بينها، غير أن لهذا الاتجاه بعض الخلفيات الفكرية المتنوعة الجامعة، **ومن ذلك:**

أ ـ الخلفية الحداثية:

في السباق المحموم للتيار الحداثي سعياً لتحديث الفكر الإسلامي، تأتي علوم الحديث في أولوية اهتمامهم، ولهذا يمكن القول بأن الخطاب العقلي الحداثي يمثل

---

(١) من الكتب المؤلفة في مناقشة مسألة حجية السُّنَّة: السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، لمصطفى السباعي، وحجية السُّنَّة، لعبد الغني عبد الخالق، وموقف المدرسة العقلية من السُّنَّة النبوية، للأمين الصادق الأمين، وموقف المدرسة العقلية من الحديث النبوي، لشفيق شقير، وغير ذلك من الكتب.

(٢) ينظر: دين السلطان، لنيازي عز الدين، ص: ١٢٤.

(٣) ينظر: سُنَّة الأولين، لابن قرناس، ص: ٥٢٣.

(٤) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص: ٢٨٧.

سمة رئيسة في الاتجاه العقلي المعاصر، وإن عامة الإشكالات التي يوردها هذا الاتجاه العقلي المعاصر ـ في مسائل علوم الحديث ـ تنتمي ـ في خلفيتها ـ إلى النسق الحداثي. وتمثل بلاد المغرب العربي ـ غالباً ـ الحاضن الأبرز لهذا الخطاب[١].

ب ـ الخلفية المذهبية:

في داخل الاتجاه العقلي يوجد خطاب مذهبي ظاهر، وهو وإن كان يتكئ عند إيراده للإشكالات في مسائل علوم الحديث على العقل، فإنه لا يكاد ينفكّ عن الخلفية المذهبية التي ينتمي إليها. وقد أدخلت هذا الخطاب في دراستي دون ما سواه من الخطابات المذهبية الأخرى؛ لأن تناوله لمسائل علوم الحديث يستتر وراء الرؤية العقلية المجردة، ويحاول أن يخفي ـ قدر ما يستطيع ـ الخلفية المذهبية أثناء عرض الإشكالات، رغم أن هذه الخلفية قد تظهر في بعض الأحيان[٢].

ج ـ الخلفية القرآنية:

رغم أن هذا الخطاب الذي ينتمي إلى هذه الخلفية لا يؤمن ـ في أصله ـ بالسُّنَّة النبوية دليلاً من أدلة التشريع، وينتمي إلى جماعة «القرآنيون»، لكنه لا يفتأ يورد الإشكالات على ما يستعمله المحدثون من أدوات نقدية، وفق المنهج العقلي[٣]، ويتوارى في ظل هذا الخطاب خطابٌ آخر يحاول الاتكاء على القرآن؛ لإسقاط دواوين السُّنَّة، والإزراء على المحدثين؛ لروايتهم أحاديث تناقض القرآن بزعمهم[٤].

---

(١) ويُمَثِّل هذه الخلفية الحداثية ـ بشكل واضح ـ مؤلفات: عبد المجيد الشرفي وطلابه: محمد حمزة، وبسام الجمل، وناجية الوريمي، ومحمد الشرفي، وغيرهم.

(٢) يمثِّل هذا الخطاب المذهبي ـ غالباً ـ مؤلفات كلّ من: يحيى محمد في كتابه: مشكلة الحديث، وهاشم معروف الحسني في كتابه: دراسات في الحديث والمحدثين، وعلاء السعيدي في كتابه: صحيح البخاري من منظور آخر.

(٣) يمثل هذا الخطاب: قاسم أحمد في كتابه: إعادة تقييم الحديث، وأحمد صبحي منصور في: السُّنَّة وكفى، و: حد الردة، وغيرهما، وبعض مقالاته الإلكترونية التي سيأتي ذكر بعضها.

(٤) تأتي كتابات جمال البنا ونيازي عز الدين وإسماعيل الكردي من أبرز طلائع هذا الخطاب.

ثالثاً: مفهوم علوم الحديث

ينقسم علم الحديث إلى قسمين: علم رواية، وعلم دراية.

ويراد بالرواية المفهوم العام للسُّنَّة، وهو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير[(١)].

ويراد بالدراية: دراسة الأدوات التي يستخدمها المحدثون في تصحيح الأحاديث أو تضعيفها، أو هي: مجموعة من المباحث والمسائل يعرف بها حال الراوي والمروي من حيث القبول والرد[(٢)]، وهي ما نسميها بعلوم الحديث، أو مصطلح الحديث.

وقد عرَّف الجزائري علوم الحديث بأنها: قوانين الرواية التي يُعرف بها أحوال السند والمتن، من صحة وحسن وضعف، ورفع ووقف، وقطع وعلو ونزول، وكيفية التحمل والأداء وصفات الرجال وما أشبه ذلك[(٣)].

إذاً لهذا العلم تسميتان:

الأولى: اسم علوم الحديث، وهذه التسمية ينظر فيها إلى هذا العلم بكونه يجمع مسائل دراية السُّنَّة في فنٍّ واحد.

والتسمية الأخرى: مصطلح الحديث، وهي مستفادة من أن الوظيفة الرئيسة لهذا العلم هي صياغة المصطلحات لعلم سابق، وهذا صحيح إلى حد كبير؛ فإن عامة مسائل علوم الحديث تناولها المتقدمون في تطبيقاتهم، واقتصر دور المتأخرين على التأصيل النظري، وترسيم المصطلحات لمسائل هذا العلم ومباحثه.

وقد اقترح بعضهم تسميته «منطق المنقول، وميزان تصحيح الأخبار»؛ وعلَّل ذلك:

---

(١) ينظر: ص١٠.

(٢) ينظر: توجيه النظر، للجزائري ١/ ٧٩٢.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

بأن هذا العلم بالنسبة للرواية؛ كقواعد النحو لمعرفة صحة التراكيب العربية، وأنه لو سُمِّيَ بذلك لكان اسماً على مُسَمّى[1].

ويدخل ضمن مباحث هذا العلم: علم الجرح والتعديل، وعلم مختلف الحديث، وعلم غريب الحديث، وعلم التصحيح والتضعيف، ومنه أنواع الحديث الصحيح وأنواع الحديث الضعيف، وما صُنِّف من الكتب فيه، رواية ودراية.

وهنا أشير إلى أني تناولت في الفصلين الأخيرين بعض كتب الرواية المصنفة، كالصحيحين، رغم أنها من كتب الرواية، إلا أن لها ارتباطاً وثيقاً بعلوم الحديث؛ لأن هذه الكتب اقتصر فيها مؤلفوها على الحديث الصحيح، وما ورد من الإشكالات التي ذكرها أصحاب الاتجاه العقلي فإنها تنصرف إلى محاولة نفي الصحة عن هذه الكتب، فيؤول الأمر إلى مسألة الحديث الصحيح، وهو من أهم مسائل الدراية.

مسيرة التأليف في علوم الحديث[2]:

في القرون الأولى لم يكن هناك مؤلفات مستقلة تتناول علم الحديث من حيث الدراية، وإنما عامة المؤلفات تتعلق بجانب الرواية، حتى جاء الإمام الرامهرمزي (ت٣٦٠هـ)، وألَّف كتابه: «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي»، وقد جمع فيه جملة من قواعد هذا العلم، ولا يعني هذا أن علم الدراية لم يظهر إلا متأخراً، بل إن كل مسائل علوم الحديث مستخرجة من علوم المتقدمين في القرون الأولى، كما سبق، ومنها ما في ثنايا بعض الكتب؛ ككتاب الرسالة للشافعي، ومقدمة صحيح مسلم، ورسالة أبي داود إلى أهل مكة، والترمذي في العلل الصغير والكبير، وغيرها، وفي القرن الرابع ألَّف ابن حبان كتابه «التقاسيم والأنواع» حيث وضع في مقدمته بعض مسائل هذا الفن، ومثل ذلك في مقدمة كتابه «المجروحين» وكتابه «الثقات». والقصد الإشارة إلى أن هذه القواعد والمسائل لم تجمع في كتاب مستقل، حتى جاء الرامهرمزي وألَّف الكتاب المشار إليه آنفاً.

ثم جاء بعده الحاكم (ت٤٠٥هـ) وألَّف كتاباً مستقلاً في علوم الحديث، وسماه باسم هذا الفن: «معرفة علوم الحديث».

وفي القرن الخامس جاء الخطيب البغدادي، (ت٤٦٣هـ) وتفنَّنَ في التصنيف في علم الدراية، فصار عمدة مَنْ جاء بعده، وكان كما يقول ابن نقطة: «ولا شبهة ـ لكل

---

(١) ينظر: مقدمة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة لاختصار علوم الحديث لابن كثير مع شرحه الباعث الحثيث، لأحمد شاكر، ص:٩.

(٢) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص:٢٩.

لبيب ـ أن المتأخرين من أصحاب الحديث عيال على أبي بكر الخطيب»[1]. وقد ألَّف مصنفات مستقلة في أنواع علوم الحديث، من أشهرها كتابه: «الكفاية في علم الرواية»، و«الجامع لأخلاق الراوي وآداب الواعي».

وبعد الخطيب تتابع الأئمة في التأليف بمسائل ومباحث هذا العلم، حتى إذا كان القرن السابع بدأت المؤلفات تأخذ مساراً مختلفاً من حيث طريقة ترتيب المسائل، وكذلك من حيث التفنن في عرض مباحث هذا العلم، والتوسع فيها. ويعدّ كتاب الإمام ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ): «معرفة أنواع علوم الحديث» أو ما اشتهر بـ: «مقدمة ابن الصلاح» من أوائل المؤلفات على هذا النحو. وكان هذا الكتاب عمدة من جاء بعده من الكتب. قال ابن حجر ـ في وصفه: «فلهذا لم يحصل ترتيبه على الوضع المتناسب، واعتنى بتصانيف الخطيب المتفرِّقة، فجمع شتات مقاصدها، وضمَّ إليها من غيرها نُخَبَ فوائدها، فاجتمع في كتابه ما تفرق في غيره؛ فلهذا عكف الناس عليه، وساروا بسيره، فلا يحصى كم ناظم له ومُختصِر، ومستدرِك عليه ومُقْتصِر، ومعارِض له ومنتَصِر»[2].

ثم بعد ذلك تتابعت المؤلفات التي تصدر عنه، حيث نظمه بعضهم كالعراقي في «ألفية الحديث» والسيوطي في «ألفيته»، واختصره آخرون، كالنووي (ت٦٧٦هـ) في كتابه «الإرشاد»، وابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) في كتابه «الاقتراح في بيان الاصطلاح»، وابن كثير (ت٧٧٤هـ) في كتابه «اختصار علوم الحديث». ومن العلماء من اختصر بعض مختصراته، كالذهبي في كتابه «الموقظة»، فقد اختصر فيه كتاب ابن دقيق العيد، وكذلك النووي الذي اختصر كتابه «الإرشاد» في «التقريب»، ثم جاء السيوطي وشرح التقريب بكتابه «تدريب الراوي»، ومنهم مَنْ شرح نظم الكتاب كالعراقي في شرح ألفية العراقي، والسخاوي في كتابه «فتح المغيث بشرح ألفية الحديث» فإنه شرح ألفية العراقي شرحاً موسعاً، ثم جاء الحافظ ابن حجر وألّف كتابه «نخبة الفكر»، ثم توارد العلماء على العناية بهذا المختصر، حتى قال علي ملا قاري: إنه أُلِّفَ على هذا الكتاب ـ تعليقاً وشرحاً ونظماً ـ ثمانية وثلاثون كتاباً[3]، وبلغ عددها عند بعض الباحثين خمسة وأربعين كتاباً[4]، وبلغ بها بعضهم ستة وستين كتاباً[5]، ثم شرح الحافظ ابن حجر كتابه «النخبة» في كتابه الآخر: «نزهة النظر»، ثم بعد ذلك تكاثرت المؤلفات في هذا العلم دون أن يكون بينها وبين ما تقدم ـ بالضرورة ـ أية روابط.

---

(١) التقييد، لابن نقطة، ص: ١٥٤.
(٢) نزهة النظر، ص: ٣٤.
(٣) ينظر: شرح نخبة الفكر، ص: ١١١.
(٤) ينظر: النكت على نزهة النظر، لعلي الحلبي، ص: ١٥.
(٥) ينظر: مقدمة المرتضى الزين لكتاب ليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر ١/ ٣٤ ـ ٤٦.



الفصل الأول

وجوه الإشكال في الرواية

تنامي الحديث وزيادته:

نتيجة للموقف السلبي من السُّنَّة النبوية عند أصحاب هذا الاتجاه[1] = أورد بعضهم بعض الإشكالات التي تحاول التشكيك بالرواية من حيث أصلها وتكوينها، ومن ذلك مثلاً موقفهم من كثرة المرويات الحديثية، فهذه الكثرة - برأيهم - تدعو للتفكر والتأمل عن سر هذا التكاثر في النصوص النبوية، فالأصل أن تَقِل الأحاديث كلما بَعُدَ الناس عن عصر النبوة لا أن تتكاثر!!

ومما يعزز هذا الإشكال - برأيهم - اعتماد بعض العلماء، كالإمام مالك على الأحاديث المدنية، أو الأحاديث الحجازية دون ما سواها، وهذا ما يقتضي الشك بغير هذا النوع من الأحاديث. وسنتناول هذه الإشكالات في هذه الفقرة على نحو مفصل.

إشكالية كثرة المرويات:

يعبر عن هذا الإشكال أحدهم فيقول: «إن الأعداد الضخمة من هذه الأحاديث تبعث المرء على التفكير والتأمل! إذ كيف غابت هذه الأحاديث عن القرن الثاني؟! لا سيما أننا نعلم أن الإمام مالكاً رغم تحريه في الرواية فلم يكن يملك من الحديث أعشار هذه الأحاديث! وما جمعه في كتابه «الموطأ» فإن الكثير منه من المراسيل والمنقطعات! فكيف انقلب الموقف وتحول الحال إلى التفاخر بكثرة المرويات؟! ومن أين جاءت هذه الأكداس من الأحاديث المسندة والموصولة؟!»[2].

وعند قراءة خلفية هذا الإشكال والتأمل فيها يظهر أنه يقوم على تجاهل كثير من

---

(١) ينظر: ص:٣٣.

(٢) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:٩٠. وينظر: أصول الشريعة، لجمال البنا، ص:٩٤، والأصلان العظيمان، له أيضاً، ص:٢٧٧، والسلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٣٣، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص:١٧٨، وإعمال العقل، للؤي صافي، ص:١٣٩، والإسلام السُّنِّي، لبسام الجمل، ص:٥٤، وسُنَّة الأولين، لابن قرناس، ص:٥٥٦.

الحقائق في القرون الثلاثة الأولى، وهذا يقودنا بالضرورة إلى توصيف الواقع الحديثي لهذه القرون؛ وذلك لأن بناء هذه الرؤية ـ التي تقول بتكاثر الأحاديث وتوالدها بعد القرنين الأول والثاني ـ يقوم في أساسه على افتراض أن الأحاديث التي في هذين القرنين أقل بكثير من القرون التي تليها، وعليه فلا بد من توصيف هذا الواقع، ويمكن توصيفه على النحو التالي:

القرن الأول:

وفي هذه المرحلة لا بد من التأكيد على ما يلي:

١ ـ مع الإقرار بحضور وسيلة الكتابة في إثبات الأخبار إلا أن وسيلة السماع كانت هي الوسيلة السائدة في نقل الأخبار في العهد النبوي[(١)]؛ وذلك بناء على أن مصدر النص ـ الرسول ﷺ ـ كان حاضراً في هذا المجتمع، ومن ثم فليس ثمة خوف من فقد هذه النصوص، أو تحريفها، أو اختلاق نظائر لها. ولهذا كان مصدر الرواية عند أصحاب رسول الله ﷺ هو السماع، «فكانوا يطلبون ما يفوتهم سماعه من رسول الله ﷺ، فيسمعونه من أقرانهم، وممن هو أحفظ منهم، وكانوا يُشدِّدون على من يسمعون منه»[(٢)].

٢ ـ أن الخلاف عند المحدثين في جواز كتابة الحديث في العهد النبوي خلاف غير مؤثر من الناحية العملية على ثبوت هذه الأحاديث من عدمه؛ لأنه على افتراض صحة القول بالنهي عن الكتابة، فإنه ليس له أثر في مسألة ثبوت هذه الأحاديث؛ وذلك بناء على أن الكتابة لم تستقل وحدها بحفظ السُّنَّة، بل كانت الذاكرة تلعب دوراً هامّاً في حفظ ونقل الحديث في هذا القرن[(٣)]؛ وعلى هذا فإن الخلاف بين الرأيين عند المحدثين خلاف إجرائي وغير عملي، فمن اختار القول بالمنع من الكتابة فإنه لا يُعدي هذا القول إلى الطعن في صحة الأحاديث المكتوبة في تلك الفترة، أو يتخذه وسيلة للتشكيك بما ورد من الأحاديث التي دونت بعد العهد النبوي. وبمعنى آخر فإن صلاحية هذا القول تنتهي ـ عند القائلين به ـ بعد وفاة الرسول ﷺ.

أما تحويل هذا الخلاف إلى خلاف عملي، وتوظيفه لأجل الطعن بصحة هذه

---

(١) ويمكن أن يمثل لذلك بما كان يفعل عمر رضي الله عنه مع جاره الأنصاري حيث كانا يتعاقبان السماع من رسول الله ﷺ ويجعلان ذلك نوبة بينهما، فيسمع أحدهما الخبر ثم يخبر أخاه، ويفعل الآخر مثل ذلك. وقد ورد ذلك في قصة إيلاء النبي ﷺ من نسائه، وفيه قول عمر: «كان لي صاحب من الأنصار، إذا غبت أتاني بالخبر، وإذا غاب كنت أنا آتيه بالخبر». أخرجه البخاري ٢/ ٨٧٢ ح٢٣٣٦، ومسلم ٢/ ١١٠٥ ح١٤٧٩.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١٣٠.

(٣) ينظر: دلائل التوثيق المبكر للسُّنَّة، لامتياز أحمد، ص: ١٩٢.

الأحاديث المدونة، كما يفعله أرباب الاتجاه العقلي[1]؛ فإن هذا توظيف غير أمين، كما أنه منهج انتقائي متناقض؛ فهم مثلاً يستدلون بأحاديث النهي عن الكتابة انتصاراً منهم للرأي القائل بصحة النهي عنها، ليس لأجل ذات القول ودلالته العلمية، وإنما لأجل الأثر المترتب عليه! وهو التشكيك بصحة الأحاديث المدونة[2]؛ لأنهم يرون أن هذه المسألة هي خط الدفاع الأول بالنسبة للسُّنَّة النبوية، ومن ثَم فإن تجاوزه أو تحطيمه يقود إلى التحرر من أدوات علم الحديث والدخول في مواجهة مباشرة مع النص، ومن ثم محاكمته وإسقاط الآراء الشخصية عليه، على أنها مسلمات علمية.

ومن الأهمية بمكان أن أُشير هنا إلى ملاحظتين مهمتين:

الأولى: وهي أنه رغم الموقف السلبي من أصحاب هذا الاتجاه نحو الأحاديث النبوية على وجه العموم؛ كالتشكيك بصحتها، واتهام رواتها، إلا أنهم يتفقون جميعاً ـ حتى الغلاة منهم ـ على تصحيح حديث النهي عن الكتابة! ومن الأمثلة على ذلك: أن أحدهم صوَّر الكيفية التي نشأت بها الأحاديث بأنها كانت مجرد أقوال متداولة في العصر الأول، ومع تتابع الأجيال جاء من يعتقد أن تلك الأقوال لا بد أنها منسوبة إلى الرسول، فنشأت الأحاديث على هذا النحو[3]، وهو كما نرى كلام إنشائي لا يقوم على أي أساس علمي، ثم بعد ذلك ذهب الكاتب نفسه إلى تصحيح حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في النهي عن الكتابة![4].

وكاتب آخر ينتصر ـ وبحماس بالغ ـ لرأي القائلين بالنهي عن الكتابة، ويورد أحاديث النهي ويصحح أسانيدها[5]، ثم يذهب في الأخير إلى التشكيك بعامة الأحاديث المدونة، ويقرر نظرية اختراع الأحاديث وتوظيفها من أجل الصراع السياسي، وعدم قبول خبر الآحاد إلا بشروط خاصة[6].

الملاحظة الثانية: أنه مع اتفاق المحدثين على جواز كتابة الحديث، إلا أنهم لا يترددون أبداً في ذكر أحاديث النهي عن الكتابة، بل وتصحيح أسانيدها، ومن ضعَّفها

---

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص:١٧٧، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٤، وأصول الشريعة، لجمال البنا، ص:٨٩.

(٢) ينظر: التأثير المسيحي في تفسير القرآن، لمصطفى بو هندي، ص:١١٤، وإعمال العقل، للؤي صافي، ص:١٣٩، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص:١٧٧، وأزمة المعرفة الدينية، لتهامي العبدولي، ص:٨٣، وإصلاح الفكر الديني، ليعقوب إسحاق، ص:٣٦٢.

(٣) ينظر: سُنَّة الأولين، لابن قرناس، ص:٥٢٣.

(٤) المرجع السابق ص:٥١٦.

(٥) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٣٨.

(٦) المرجع السابق، ص:٢٨٧.

منهم فإنما يستند على أمور علمية[1]، وهذا يدل من جهةٍ على الموضوعية العلمية التي يتمتع بها المحدثون، ومن جهة أخرى يدل على النزاهة والأمانة في حمل هذا العلم وتأديته.

٣ ـ أن الكتابة ليست من لوازم الحجية؛ لأن المهم في المحافظة على الحجة في الأخبار ـ من حيث الأصل ـ هو عدالة ناقل الخبر من أي وجه كان حملها، ولهذا اتفق علماء الحديث على صحة الرواية بالسماع، واختلفوا في صحتها عن طريق المناولة والكتابة[2].

ويمكن تفصيل ذلك بالقول: إن عدالة حامل الخبر حالة تحتَف بأصل الصحة، وأما الكتابة فهي حالة إضافية زائدة لا يقاس بها صدق المخبر من كذبه، وعلى هذا فقد يردُّ الخبر المكتوب إذا كان ناقله ليس عدلاً، ويقبل الخبر المحفوظ إذا كان حامله عدلاً، ولو لم يكن مكتوباً.

٤ ـ أن كتابة الأحاديث كانت موجودة في العهد النبوي، وهذا أمر مسلَّم به حتى عند القائلين بعدم جواز كتابة الأحاديث من بعض أصحاب هذا الاتجاه[3]، لكنهم يقيدون ذلك ببعض الحالات الخاصة؛ كأمر النبي ﷺ بالكتابة لأبي شاه[4]، أو ما أملاه النبي ﷺ على عماله في الصدقات والديات والفرائض[5]، ونحو ذلك، مع أنه لا دليل على الخصوصية، فلو كان النهي معلوماً ومستقرّاً لما قال ذلك ﷺ لأبي شاه، أمام جمع من الناس، دون أن يخبر بالخصوصية، خاصة أنه ﷺ لما أراد الخصوصية في خبر آخر ـ وفي قضية أقل شأناً من هذه ـ نصَّ على ذلك، ففي حديث أبي بردة بن نيار ـ الذي قال: إنه ليس عنده إلا جذعة يضحي بها ـ قال له: «**اذْبَحْهَا وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ**»[6].

---

(١) فمثلاً البخاري أعلَّ حديث أبي سعيد: «**لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ**» بأنه موقوف على أبي سعيد. (ينظر: فتح الباري، لابن حجر ١/٢٠٨).

(٢) ينظر: حجية السُّنَّة، لعبد الغني عبد الخالق، ص:٣٩٩ وص: ٤٠٢، والإمام البخاري وصحيحه، له أيضاً، ص:٥٢، وحجية السُّنَّة، لعبد المتعال محمد الجبري، ص:٤٤.

(٣) ينظر: السلطة في الإسلام، ص:٢٤٢.

(٤) أخرجه البخاري ٢/٨٥٧ ح٢٣٠٢، ومسلم ٢/٩٨٨ ح١٣٥٥ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولفظه: «**اكْتُبُوا لأبي شَاهٍ**».

(٥) كحديث ابن عمر: أن رسول الله ﷺ كتب كتاب الصدقة... أخرجه أحمد ٢/١٤ ح٤٦٣٢، وأبو داود ٢/٨ ح١٧٥٠، والترمذي ٣/١٧ ح٦٢١. والحديث مختلف في رفعه ووقفه. قال الترمذي: «حديث ابن عمر حديث حسن.

(٦) أخرجه البخاري ٥/٣١١ ح٤٧٣٩، ومسلم ٦/٧٤ ح٥١٨٢.

٥ ـ بخصوص حديث النهي عن الكتابة «**لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَمَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ**»(١)، ففضلاً عن كونه مختلفاً في صحته(٢)، إلا أن كثرة الأحاديث الصحيحة المناقضة لمفهومه تقتضي ضرورة تأويله؛ إما بصرف النهي إلى كتابة القرآن والحديث في صحيفة واحدة، أو أن النهي كان في أول الأمر ثم رخص فيه بعد ذلك(٣).

٦ ـ بعد وفاة النبي ﷺ نشطت حركة الكتابة في عهد التابعين، واشتغل الكثير منهم بكتابة الأحاديث وتدوينها، وقد عدَّ أحد الباحثين ـ وهو: د. محمد الأعظمي ـ أكثر من خمسين من كبار التابعين ما بين كاتب للحديث أو مدون له(٤).

ومما ساعد على دفع مسيرة الكتابة أنه برز في هذا العصر مجموعة من الأئمة من كبار التابعين، وهذا ما أعلن بداية مرحلة جديدة في حفظ النصوص وفقهها، فتشكَّلت مدارس حديثية وفقهية في المدينة والكوفة والبصرة والشام(٥). وكان موقف التابعين من كتابة الحديث لا يختلف عن موقف الصحابة، فتراهم يبيحونها في موضع ويمنعونها في آخر، ولهذا «لن نستغرب أن نرى خبرين عن تابعي: أحدهما يمنع الكتابة والآخر يبيحها، ولن تعجب أن ترى الأخبار التي تدل على الكراهة في مختلف أجيال التابعين ـ كبارهم وأواسطهم وصغارهم ـ والأخبار التي تدل على الإباحة، ما دمنا نوجه كل مجموعة من هذه الأخبار وجهة تلائم الأسباب التي أدت إليها»(٦).

ويفسر الخطيب تردد بعض التابعين بين الحفظ والكتابة، فيقول: «وكان غير واحد من السلف يستعين على حفظ الحديث بأن يكتبه، ويدرسه من كتابه، فإذا أتقنه محا الكتابة، خوفاً من أن يتكل القلب عليه فيؤدي إلى نقصان الحفظ، وترك العناية بالمحفوظ»(٧).

٧ ـ في آخر القرن الأول بدأ التدوين العام للسُّنَّة، أو ما يسمى بالتدوين الرسمي؛ وذلك حين خشي الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز من ضياع ما كتب من الأحاديث في الصحف المتفرقة، وموت حملة السُّنَّة من أئمة التابعين، وكثرة الأهواء، فأرسل إلى عماله في الآفاق بجمع حديث رسول الله ﷺ فكتب إلى أبي بكر ابن حزم: «أن

(١) أخرجه مسلم ١٤/٣٣١ ح٤٦٠٣.
(٢) ينظر: ص:٣٤.
(٣) ينظر: شرح مسلم، للنووي ١٨/ ١٣٠، وفتح الباري، لابن حجر ١/ ٢٠٨.
(٤) ينظر: دراسات في الحديث النبوي ١/ ١٤٣ ـ ١٦٧.
(٥) ينظر كتاب: الوهم في روايات مختلفي الأمصار، لعبد الكريم الوريكات، ص:٤٥٥.
(٦) ينظر: مقدمة تقييد العلم للخطيب، ليوسف العش، ص:١٩.
(٧) تقييد العلم، للخطيب، ص:٥٨.

انظر ما كان عندك من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خِفت دروس العلم وذهاب العلماء»[١].

وكان ممن كتب إليه عمر يأمره بجمع الحديث ـ الإمام الزهري؛ لكونه من أكثر الأئمة عناية بالرواية. قال الزهري: «أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفتراً دفتراً، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفتراً»[٢].

القرن الثاني:

وقد شهد هذا القرن في أوله إتماماً لحركة التدوين العامة التي بدأها عمر بن عبد العزيز، ثم بدأ بعده ما يمكن أن يسمى حركة التدوين الخاصة، ورتبت الأحاديث في هذه المرحلة وفق مضمونها، وبدأ هذا مع الربع الثاني من القرن الثاني[٣]. «وقام كبار أهل الطبقة الثالثة ـ من التابعين ـ فدوَّنوا الأحكام، فصنَّف الإمام مالك الموطأ، وتوخى فيه القوي من حديث أهل الحجاز، ومزجه بأقوال الصحابة، وفتاوى التابعين، ومن بعدهم، وصنَّف أبو محمد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج بمكة، وأبو عمرو عبد الرحمٰن بن عمر الأوزاعي بالشام، وأبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري بالكوفة، وأبو سلمة حماد بن سلمة بن دينار بالبصرة، ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم في النسج على منوالهم، إلى أن رأى بعض الأئمة منهم أن يُفرد حديث النبي ﷺ خاصة، وذلك على رأس المائتين، فصنَّف عبيد الله بن موسى العبسي الكوفي مسنداً، وصنَّف مسدد بن مسرهد البصري مسنداً، وصنَّف أسد بن موسى الأموي مسنداً، وصنَّف نُعيم بن حماد ـ نزيل مصر ـ مسنداً..»[٤].

القرن الثالث:

هو ما يسمى بالعصر الذهبي للسُّنَّة، وفيه بدأ التفنن في التصنيف، فظهرت المؤلفات المتنوعة، وكانت المسانيد أكثرها انتشاراً. فقلَّ أن تجد إماماً من الحفاظ إلا وصنَّف حديثه على المسانيد؛ كالإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعثمان بن أبي شيبة، وغيرهم من الحفاظ، ومنهم من صنَّف على الأبواب وعلى المسانيد معاً؛ كأبي بكر بن أبي شيبة[٥]. ثم بعد ذلك بدأ البخاري طريقة جديدة في

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٤٩.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ١/ ٢٨٧. وقد حاول بعض العقلانيين العرب تشويه هذا العمل العظيم من الزهري، وأنه كان عملاً يحمل في داخله دلالة سياسية ـ لارتباط الزهري بالأمويين ـ أكثر من كونه عملاً علميّاً بحتاً، ولم يقدم ما يؤكد هذه الدعوى أو ينفيها. ينظر: الخطاب التاريخي، لعلي أومليل، ص:٣٢.

(٣) ينظر: تاريخ التراث العربي، لفؤاد سزكين ١/ ١١٩.

(٤) هدي الساري، لابن حجر، ص:٨. وينظر: الرسالة المستطرفة، للكتاني، ص:٦.

(٥) هدي الساري، لابن حجر، ص:٨.

التصنيف، فأفرد الصحيح بشكل مستقل، وذلك أنه لما رأى «هذه المصنفات والمسانيد جامعة بين ما يدخل تحت التصحيح والتحسين، والكثير منها يشمله التضعيف، فحرك همته لجمع الحديث الصحيح الذي لا يرتاب فيه أمين، وقوّى عزمه رغبة أستاذه أمير المؤمنين في الحديث والفقه: إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، حين قال لطلابه: لو جمعتم كتاباً مختصراً لصحيح سُنَّة رسول الله ﷺ، قال: فوقع ذلك في قلبي، فأخذت في جمع الجامع الصحيح»[1].

وبالفعل فقد كان هذا القرن أسعد القرون بجمع السُّنَّة وتدوينها ونقدها وتمحيصها، ففيه ظهر أئمة الحديث وجهابذته، وحذاق النقد وصيارفته، وفيه أشرقت شمس الكتب الستة وأمثالها التي كادت تشتمل على كل ما ثبت من الأحاديث، ولا يغيب عنها إلا النزر اليسير[2].

وقد تميز هذا القرن بميزات عدة، منها: تجريد أحاديث رسول الله ﷺ وتمييزها عن غيرها، بعد أن كانت قد دوِّنت في القرن الثاني ممزوجة بأقوال الصحابة والتابعين. ومنها: العناية ببيان درجة الحديث صحة وضعفاً، وكذلك تنوع المصنفات في تدوين السُّنَّة؛ فظهرت المسانيد، وكتب الصحاح والسنن، وكتب مختلف الحديث ومشكلها[3].

وبعد، فإن هذا التوصيف المختصر لواقع الأحاديث في القرون الثلاثة الأولى يؤكد لنا حقيقتين مهمتين:

الأولى: رغم وجود الكتابة في العهد النبوي إلا أن السماع، والتعهد، والتحفظ، والمذاكرة، والسؤال، كان الوسيلة الرئيسة في نقل الأخبار، وكذلك في عصر التابعين. ومن اختار من السلف القول بالنهي عن الكتابة فإنما كان ذلك منهم ترسيخاً لجانب الحفظ والتلقي، وصيانة لجانب الرواية.

قال الرامهرمزي: «وإنما كره الكتاب من كره في الصدر الأول؛ لقرب العهد وتقارب الإسناد، ولئلا يعتمده الكاتب فيهمله، ويرغب عن تحفُّظه والعمل به، فأمَّا والوقت متباعد، والإسناد غير متقارب، والطرق مختلفة، والنقلة متشابهون، وآفة النسيان معترضة، والوهم غير مأمون، فإن تقييد العلم بالكتاب أولى وأشفى»[4].

الثانية: أن الحكم بقلَّة الأحاديث أو كثرتها في القرن الأول والثاني حكم غير

---

(١) هدي الساري، لابن حجر، ص:٨.

(٢) ينظر: دفاع عن السُّنَّة، لأبي شهبة، ص:٢٨.

(٣) ينظر: تدوين السُّنَّة، لمحمد الزهراني، ص:٩٧.

(٤) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص:٣٨٦.

موضوعي؛ لأنه ليس هناك مقياس يمكن الاعتماد عليه، ولذا فالقول بأن الأحاديث المدونة في القرن الثالث وما بعده كانت غائبة في القرن الثاني يفتقر إلى أهم مقوم من مقومات الموضوعية، وهو التصور الصحيح لواقع الأحاديث في القرن الثاني، بل إن التصور الصحيح ينقضه ويحيله، والقاعدة الأصولية تقول: الحكم على الشيء فرع عن تصوره[1]، ومن صدق بما لم يتصوره كان كالمتكلم بغير علم[2].

قلة أحاديث الموطأ: المنهج والعلة:

جرى ذكر موطأ مالك في الإشكال السابق لتأكيد فكرة نمو الأحاديث التي أوردها أصحاب هذا الاتجاه، إذ إن قلة أحاديث هذا الكتاب مقارنة بما بعده من المدونات الكبيرة كمسند أحمد وغيره = تستدعي الشك بهذا القدر الزائد من الحديث، فهل يصح هذا القياس؟ والجواب بالتأكيد: لا؛ لاعتبارات كثيرة، **منها**:

أ ـ أن الإمام مالكاً لم يقصد الاستيعاب، ولم يسع إليه، ولا عُرف أن مصنِّفاً قصد إلى هذا المقصد، وإنما قصد إخراج القوي من حديث الحجاز[3]. ومما يؤكد هذا أن الإمام مالكاً لما ألَّف كتابه «الموطأ»، طلب منه الخليفة المنصور أن يجمع الناس على كتابه هذا «الموطأ»، فلم يجبه إلى مطلبه، ورفض أن يفعل ذلك، وقال: «إن الناس قد جمعوا، واطلعوا على أشياء لم نطلع عليها»[4]، وفي رواية أنه قال: «يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الناس قد سيقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سيق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم..»[5].

ومما يؤكِّد أن مذهب مالك هو الاكتفاء بما عنده من حديث الحجازيين ـ الرسالة المشهورة من الإمام مالك إلى الليث بن سعد، حيث عتبَ عليه لأجل ما وقع من الليث من الفتاوى التي تخالف عمل أهل المدينة، ومما جاء فيها قوله: «اعلم ـ رحمك الله ـ أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا، وببلدنا»[6].

وقد كان الأئمة يدققون في ألفاظ المصنفين ومقاصدهم خشية من أن يتوَّهم متوهمٌ

---

(١) قواطع الأدلة، للسمعاني ١/١٢٧، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار ١/٥٠.

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص:٣٧.

(٣) ينظر: هدي الساري، لابن حجر، ص:٨.

(٤) ينظر: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، لأحمد شاكر، ص:٣٠.

(٥) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٨/٧٨.

(٦) تاريخ الدوري عن ابن معين ٤/٤٩٨، وترتيب المدارك، للقاضي عياض، ص:١٠.

أن أحداً منهم يقصد حصر الحديث الصحيح في كتابه، وحتى لا يكون ذلك ذريعة لأهل الأهواء، فيرفضوا الأحاديث بحجة عدم وجودها في هذا الكتاب، أو ذاك.

وفي هذا يذكر النووي في مقدمة شرحه للصحيح أن أبا زرعة الرازي ظن أن مسلماً قصد استيعاب الصحيح كله في كتابه فعتب عليه، فلما قدم مسلم إلى الري، لقيه أبو عبد الله محمد بن مسلم بن واره، فجفاه، وعاتبه على هذا الكتاب، وقال له نحواً مما قاله له أبو زرعة: إن هذا يطرق لأهل البدع، فاعتذر مسلم وقال: «إنما أخرجت هذا الكتاب وقلت: هو صحيح، ولم أقل: إن ما لم أخرجه من الحديث في هذا الكتاب فهو ضعيف، وإنما أخرجت هذا الحديث من الصحيح ليكون مجموعاً عندي، وعند من يكتبه عني، ولا يرتاب في صحته» فقَبِل عذره وحمده[1].

كما ذكر الحاكم في خطبة كتابه «المستدرك على الصحيحين» أنه نبغ في عصره جماعة من المبتدعة، يشمتون برواة الآثار، بأن جميع ما صح عندهم من الحديث لا يبلغ عشرة آلاف حديث[2].

ولهذا، فقلما تكاد تجد كتاباً من كتب المصطلح إلا ويقرر فيه مؤلفه أن صاحبي الصحيحين لم يستوعبا الصحيح كله، ولا قصدا إليه ابتداء[3].

ب ـ مع أن مالكاً رَحِمَهُ اللَّهُ لم يقصد الاستيعاب، ولا سعى إليه ـ كما مرَّ معنا ـ فإن محاكمة الأحاديث التي دوِّنت بعد عصر مالك إلى كتابه الموطأ، تعني أن الموطأ هو الكتاب الوحيد الذي أُلِّف في هذا العصر، وهذا غير صحيح بحال، ويمكن إثبات خلاف ذلك بمجرد استعراض المؤلفات التي ألفت في عصر مالك، وهي كثيرة ـ كما ذكرنا ـ .

ج ـ لكون الموطأ من أقدم المؤلفات التي وصلت إلينا، على الصورة التي وضعها مؤلفه عليها، فلا يعني أنه لم يصل إلينا غيره، إذ إنه قد وصل إلينا عامة المؤلفات التي ألفت في عصر مالك أو سبقته، ولكن بطريقة غير مباشرة، وذلك أن هذه المؤلفات من المصنفات والمسانيد قد استُغرقت كل أحاديثها في مؤلفات من جاء بعدهم، فاشتهر الفرع في تلك القرون واستغنى الناس عن الأصل، **ويمكن إيضاح ذلك بالأمثلة التالية:**

---

(١) ينظر: سؤالات البرذعي، لأبي زرعة الرازي ٢/ ٦٧٧، وشرح النووي، لمسلم ١/ ٢٦.

(٢) ينظر: المستدرك على الصحيحين، للحاكم ١/ ١٤٦.

(٣) ينظر مثلاً: مقدمة ابن الصلاح، ص: ١٠، والمقنع، لابن الملقن، ص: ٦٠، والنكت على كتاب ابن الصلاح، للزركشي، ١/ ١٧٣، وتدريب الراوي، للسيوطي ١/ ٩٨، والشذا الفياح، للأبناسي ١/ ٨٨.

صحيفة همام بن منبه[1]:

كتب في عهد رسول الله ﷺ وعهد صحابته الكثير من الصحف[2]، وقد تفرقت في الكتب والمصنفات، غير أن صحيفة همام بن منبه، وصلت إلينا بتمامها، وهذه الصحيفة كتبها همام عن أبي هريرة[3]، وهمام توفي سنة (١٠١هـ)، بمعنى أنه يسبق مالكاً بأكثر من نصف قرن، فجاء الإمام أحمد في بداية القرن الثالث، وأودع كل أحاديث هذه الصحيفة ـ وعددها (١٤٠) حديثاً ـ في مسنده[4]، فلم تشتهر هذه النسخة رغم جودة إسنادها؛ لكونها مودعة بأكملها في مسند الإمام أحمد الذي اشتهر شهرة كبيرة. وكذلك أخرج بعض أحاديثها البخاري[5] ومسلم[6]، علماً بأن الدكتور محمد حميد الله قد عثر على نسختين خطيتين كاملتين لهذه الصحيفة: إحداهما في برلين، والأخرى في المكتبة الظاهرية بدمشق، وقد طبعها مؤخراً بتحقيقه. ثم أعاد طبعها محققة الدكتور رفعت فوزي؛ وذلك بناء على ما تحصل عليه في دار الكتب المصرية من نسخة ثالثة للصحيفة.

وقد وجه أحد أصحاب هذا الاتجاه نقداً لهذه الصحيفة[7]؛ وذلك لأجل أن راويها هو همام بن منبه، وهو أخ لوهب بن منبه والذي كان معروفاً برواية الإسرائيليات[8]، وهذا من شأنه أن يجعل احتمال تسرب بعض الإسرائيليات إلى هذه الصحيفة أمراً وارداً! وهذا نقد في غاية الغرابة والتكلف! فكأن صاحب هذا الكلام يجعل من شرط قبول خبر الراوي عدالة أخيه! ويلزمه لذلك ـ كما طرد هذا التأثير السلبي ـ أن يطرد التأثير الإيجابي، فيصحح رواية الراوي لأجل صحة رواية أخيه!

---

(١) **هو**: همام بن منبه بن كامل الأبناوي الصنعاني، روى عن أبي هريرة، ومعاوية، وعبد الله بن عباس. وقد روى عن أبي هريرة صحيفة كاملة تقدر أحاديثها بأكثر من مائة وأربعين حديثاً. قال ابن حجر: «محدثٌ، ثقةٌ، متقنٌ»، مات سنة (١٣١هـ)، وقيل غير ذلك. (ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/ ١٠٧، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٥/ ٣١١، والتهذيب، لابن حجر ١١/ ٦٧، وتقريب التهذيب له ٢/ ٢٧٠).

(٢) ينظر: أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح، لأبي لبابة حسين، ص:٤٨.

(٣) للاستزادة حول هذه الصحيفة: ينظر: صحيفة همام بن منبه عن أبي هريرة. بتحقيق رفعت فوزي.

(٤) وقع خلاف يسير في عدد الأحاديث التي أودعها الإمام أحمد في مسنده؛ وذلك عائد إلى طريقة عد الأحاديث. ينظر: صحائف الصحابة، لأحمد الصويان، ص:٢٠٠.

(٥) ينظر ـ مثالاً على ذلك ـ الأحاديث التالية في صحيح البخاري: ح٤٢، وح١٣٥، وح٢٣٥، وح٢٧٤، وح٤٠٦، وح٦٨٩.

(٦) ينظر: صحيح مسلم ١/ ٨٢.

(٧) **هو**: محمد حمزة في كتابه: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، ص:٦٠.

(٨) **هو**: وهب بن منبه بن كامل اليماني، أبو عبد الله الأبناوي، وثقه العجلي وأبو زرعة والنسائي. وقال أحمد: وكان يُتَّهم بشيء من القدر ثم رجع. وذكره ابن حبان في «الثقات». قال الذهبي: «أخباريٌّ، علامةٌ، قاصٌّ، صدوق». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/ ٢٤، الثقات، لابن حبان ٥/ ٤٨٧، الكاشف، للذهبي ٢/ ٣٥٨، التهذيب لابن حجر ٦/ ١٠٤، تقريب التهذيب، لابن حجر ١٠٤٥).

مسند سفيان بن عيينة[1]:

من معاصري الإمام مالك سفيان بن عيينة، وقد ألَّف مسنداً في زمانه[2]، فجاء الإمام الحميدي ـ وهو أحد تلاميذه ـ فألَّف مسنداً وأودع فيه كل مسند سفيان، فاشتهر الكتاب الفرع ـ مسند الحميدي ـ واستغنى الناس عن الأصل ـ مسند ابن عيينة ـ ومسند الحميدي مطبوع ومتداول حتى اليوم.

مسند ابن جريج[3]:

كان ابن جريج من معاصري مالك، وكان من أوائل من صنَّف الكتب[4]، وقد ألَّف مسنداً في زمانه، فجمع فيه الأحاديث المسندة، ثم جاء أحد تلاميذه وهو عبد الرزاق الصنعاني فألَّف مصنفاً، وضمنه عامة مسند ابن جريج، بل لا يكاد يند عنه إلا النزر اليسير[5]. ثم جاء علماء القرن الثالث ـ أحمد، والبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبو داود، وابن ماجه ـ وضمنوا أيضاً هذا المسند في كتبهم، وفرقوا أحاديثه فيها. ومن يطالع هذه المصنفات أو بعضها، سيجد فيها عامة أحاديث ابن جريج.

أما قول القائل: «بأن الإمام مالكاً رغم تحريه في الرواية فلم يكن يملك من الحديث أعشار هذه الأحاديث! وما جمعه في كتابه «الموطأ» فإن الكثير منه من المراسيل والمنقطعات»[6]، فهو قول غير مستقيم علميّاً؛ وذلك لاعتبارات كثيرة،

---

(١) سفيان بن عيينة بن أبي عمران الهلالي، أبو محمد الكوفي ثم المكي. روى عن زيد بن أسلم والأعمش. وروى عنه شعبة والثوري. مات سنة (١٩٨هـ). ثقةٌ، حافظ، فقيه، إمام حجة، إلا أنه تغير حفظه بآخره، وكان ربما دلَّس لكن عن الثقات. (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٤/ ٢٢٥، وتهذيب الكمال، للمزي ١١/ ١٧٧، والكاشف، للذهبي ١/ ٤٤٩، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ٣٦٠، وتقريب التهذيب له: ٣٩٥).

(٢) هدي الساري، لابن حجر، ص:٨. وينظر: الرسالة المستطرفة، للكتاني، ص:٦.

(٣) **هو**: عبد الملك بن عبد العزيز بن جُريج الأمَوي. روى عن: طاووس وصفوان بن سليم. وعنه: الأوزاعي والليث.. وثقه ابن سعد، وابن معين، والعجلي، بل قال يحيى القطان: «ابن جريج أثبت في نافع من مالك». وقال أحمد: «كان ابن جُريج من أوعية العلم، ثبتٌ، صحيح الحديث، لم يُحدِّث بشيء إلا أتقنه، أثبت الناس في عطاء». مات سنة (١٥٠هـ). (ينظر في ترجمته: مسائل الإمام أحمد برواية ابنه صالح ٢٥٨، ومعرفة الثقات، للعجلي ٢/ ١٠٣، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٥/ ٥٦، وتهذيب الكمال، للمزي ١٨/ ٣٣٨، والميزان، للذهبي ٤/ ٤٠٤ والتهذيب، لابن حجر ٣/ ٤٧٦).

(٤) ينظر: الجرح والتعديل ١/ ١٨٤. وينظر: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، لأحمد شاكر ص:٣٠. وقد وصف يحيى القطان كتب ابن جريج بأنها كتب الأمانة. ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب ١٠/ ٤٠٤.

(٥) وقد قمت عبر الحاسب الآلي بحساب مرويات ابن جريج في مصنف عبد الرزاق فبلغت (٤٩٧٨) حديثاً، وهو رقم كبير يمكن أن يشكل بمفرده كتاباً كاملاً. ولهذا لا أظننا سنتجاوز الحقيقة لو قلنا: إن مسند ابن جريج مودع بأكمله في مصنف عبد الرزاق.

(٦) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:٩٠.

منها: أن الإمام مالكاً لم يقصد الاستيعاب كما ظهر في الفقرات السابقة. ومنها: أن إيداعه للمراسيل في كتابه لا يدل على أنه أعوزه المسند المتصل؛ لأن المشهور من مذهب مالك هو قبول مرسل الثقة، وأنه يجب العمل به كالحديث المتصل.

قال ابن عبد البر: «الذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين أن مرسل الثقة تجب به الحجة، ويلزم به العمل، كما يجب بالمسند سواء»[(١)]. وعلى هذا فتفسير فعل الإمام مالك بتضمينه المراسيل في كتابه على أنه عوز عنده في الأخبار المتصلة ـ يدل على عدم معرفة هذا القائل بمنهج الإمام مالك ومذهبه في قبول الأخبار.

إشكالية الأحاديث الحجازية:

مما يستدل به بعض أصحاب هذا الاتجاه على قلَّة الأحاديث في ذلك العصر عدم اعتبار العلماء بغير الأحاديث الحجازية؛ كالأحاديث العراقية والشامية، التي كانت فيما بعد سبباً لهذه الكثرة من الأحاديث، وقد وردت مقولات متعددة عن الإمام مالك والشافعي وغيرهما، كلها تؤكد على توهين أحاديث غير الحجازيين، خاصة العراقي منها، وفي المقابل تصحح رواية الحجازيين. ولهذا فإن الكثير من علماء السلف ـ كما يقول أحدهم ـ قد شككوا في الأحاديث التي لم يكن لها أصل في الحجاز[(٢)]، وهذا يؤكد أن «هذه النصوص صريحة في عدم التعويل على الحديث المتداول خارج أرض الحجاز؛ باعتبارها المحط الرئيس للصحابة والتابعين»[(٣)].

وقبل مناقشة هذا الإشكال، لا بد من التسليم بأن المدينة تختلف عن الأمصار الأخرى من حيث حضورها العلمي، فهي أصل العلم ومادته، وهي مقر مسكن الرسول ﷺ وموطن دعوته، ومن ثم كانت من بعده مأوى كبار الصحابة، الذين هم أخص الناس برسول الله ﷺ وأعرفهم بسُنَّته؛ ولهذا كان مذهب أهل المدينة أصح مذاهب أهل المدائن؛ فإنهم كانوا يتأسون بأثر رسول الله ﷺ أكثر من سائر الأمصار، وكان غيرهم من أهل الأمصار دونهم فى العلم بالسُّنَّة النبوية واتباعها، ولم يذهب أحد من علماء المسلمين إلى أن إجماع أهل مدينة من المدائن حجة يجب اتباعها غير المدينة، لا في تلك الأعصار، ولا فيما بعدها، لا إجماع أهل مكة، ولا الشام، ولا العراق، ولا غير ذلك من أمصار المسلمين[(٤)].

---

(١) التمهيد ١/٢.

(٢) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:٩٢.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/٢٩٩.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من تدبر أصول الإسلام، وقواعد الشريعة، وجد أصول مالك وأهل المدينة أصح الأصول والقواعد، وقد ذكر ذلك الشافعي، وأحمد وغيرهما»[1]. ولأجل هذه المنزلة والمكانة كان بعض السلف يفضلون حديث المدينة على غيره؛ فقال ابن المبارك: «حديث أهل المدينة أصح، وإسنادهم أقرب»[2]، بل وكان بعضهم لا يثق بغير الحديث المدني؛ فقال مالك: «إذا خرج الحديث عن الحجاز انقطع نخاعه»[3]، ويروى نحو ذلك عن الشافعي[4]، وقال محمد بن الحسن الشيباني: «كنت عند مالك، فنظر إلى أصحابه، فقال: انظروا أهل المشرق، فأنزلوهم بمنزلة أهل الكتاب، إذا حدثوكم، فلا تصدقوهم، ولا تكذبوهم، ثم التفت، فرآني، فكأنه استحيا، فقال: يا أبا عبد الله، أكره أن تكون غيبة، هكذا أدركت أصحابنا يقولون»[5]، فجعل مالك ـ في هذا النص ـ حديث المشرقيين بمنزلة حديث أهل الكتاب؛ فلا يحكم له بصدق ولا كذب. وتشدَّد الشافعي فجعل من شروط صحة الحديث أن يكون أصله حجازيّاً، فقال: «كل حديث جاء من العراق، وليس له أصل في الحجاز، فلا تقبله، وإن كان صحيحاً، ما أريد إلا نصيحتك»[6].

وينبِّه الخطيب على علة احتفاء النقاد بأحاديث الحجازيين؛ فيقول: «أصح طرق السنن ما يرويه أهل الحرمين: مكة والمدينة؛ فإن التدليس فيهم قليل، والاشتهار بالكذب ووضع الحديث عندهم عزيز»[7]، ومن الأسباب أيضاً: قلّة البدع فيها، فلم يخرج من المدينة بدعة في أصول الدين البتة، كما خرج من سائر الأمصار الأخرى[8]. وفي المقابل فقد تعددت الأسباب في توجيه نقد الأئمة لحديث العراقيين، منها توسعهم في التدليس؛ فقد كان كثيراً في الكوفة[9]، ومنها فشو الكذب بينهم؛ إذ كانت الكوفة مأوى لبعض الطوائف التي تمتهن الكذب، وتتجوزه في نصرة مذهبها[10]، ونحو ذلك.

---

(١) المرجع السابق ٢٠/ ٣٢٨.

(٢) تدريب الراوي، للسيوطي، ص: ٨٥.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) الجامع، للخطيب ٢/ ٢٨٦.

(٥) سير أعلام النبلاء ٨/ ٦٨.

(٦) آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم، ص: ٢٠٠.

(٧) الجامع، للخطيب ٢/ ٢٨٦. وينظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٦٤.

(٨) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/ ٣٠٠.

(٩) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١٦٤، ومعرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ١٥١، وينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي ٢/ ١١٤.

(١٠) الإرشاد، للخليلي ١/ ٤٢٠، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢/ ٣١٦.

وبعد هذا العرض يمكن تقسيم ما ذكر من المقولات إلى قسمين:

القسم الأول: ما يتعلق بمدح حديث الحجازيين، وهذه مسألة محسومة عند السلف، وذلك أنه إذا صح الإسناد فإن حديث الحجازي أقوى من غيره؛ وهذا لأسباب علمية وموضوعية. ولهذا قرر النقاد ترجيح رواية أهل الحجاز عند الاختلاف على رواية غيرهم[١]. وقد نقل ابن تيمية الإجماع على أن أصح الأحاديث ما رواه أهل المدينة، ثم أهل البصرة، ثم أهل الشام[٢].

القسم الثاني: ما يتعدى مدح حديث الحجازيين إلى الطعن في حديث غيرهم الكوفيين، وهذا هو موطن الإشكال، **ويجاب عنه بما يلي**:

١ ـ لا يمكن فصل ما ورد عن مالك من هذه المقولات عن منهجه المعروف بشدة تحريه في قبول الرجال؛ حتى قال سفيان بن عيينة: «رحم الله مالكاً، ما كان أشد انتقاده للرجال»[٣]. وقال الشافعي: «كان مالك إذا شك في حديث، طرحه كله»[٤]، ولذا كان من أبرز معالم منهج مالك الذي التزمه في الرواية أنه لا يروي إلا عن ثقة[٥]، لكن «لا يلزم من ذلك أنه يروي عن كل الثقات، ثم لا يلزم مما قال أن كل من روى عنه، وهو عنده ثقة، أن يكون ثقة عند باقي الحفاظ، فقد يخفى عليه من حال شيخه ما يظهر لغيره»[٦] وفي المقابل لا يلزم أن من لم يرو عنه أن لا يكون ثقة، فقد يكون ثقة عند بقية الحفاظ.

٢ ـ أن الإمام مالكاً من أعرف الناس برجال أهل المدينة، أما غيرهم فلا يحتج به عليهم؛ لأنه لم يعرفهم، ولا خبرَ أحوالهم، ويتأكد هذا إذا أدركنا أن مالكاً لم يرحل عن بلده «المدينة»؛ ولهذا قال القاضي إسماعيل ـ وهو من كبار المالكية[٧] ـ: «إنما يعتبر بمالك في أهل بلده، فأما الغرباء فليس يحتج به فيهم»[٨]. ولما أورد الحافظ الذهبي مقالة مالك بتنزيل حديث المشرقيين منزلة أهل الكتاب علَّق عليه بقوله: «هذا

---

(١) معرفة السنن والآثار ١/ ١٥٢.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/ ٣١٦.

(٣) مقدمة الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٢٣.

(٤) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٨/ ٧٥.

(٥) ينظر: الكامل، لابن عدي ٥/ ١١٧، والتمهيد، لابن عبد البر ١/ ١٧، وجامع التحصيل، للعلائي ص: ٨٨، وسير أعلام النبلاء ٨/ ٧٣، وفتح المغيث، للسخاوي ٣/ ٣٥١. وينظر في ترجمة مالك: التاريخ الكبير، للبخاري ٧/ ٣١٠، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٨/ ٢٠٤، والتهذيب، لابن حجر ٥/ ٢٣٦.

(٦) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٨/ ٧٣.

(٧) ينظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي ٢/ ٦٢٥، وشذرات الذهب، لابن العماد ٢/ ١٧٨.

(٨) شرح علل الترمذي، لابن رجب ١/ ٣٨١.

القول من الإمام قاله؛ لأنه لم يكن له اعتناء بأحوال بعض القوم، ولا خبر تراجمهم، وهذا هو الورع»[1].

٣ ـ أن الإمام مالكاً كان يحتج بحديث بعض العراقيين ممن يعرف حالهم، فقد روى عن أيوب السختياني وهو عراقي، ولما قيل له في ذلك قال: «ما حدثتكم عن أحد إلا وأيوب أفضل منه، أو نحو هذا»[2]. وكذلك احتج بحميد الطويل وهو بصري، وروى عنه في الموطأ[3]. وروى مالك عن عبد الله بن إدريس الأودي، وهو كوفي[4]، وهذا يدل على أن مالكاً لا يحتج بحديث من لا يعرف حاله.

٤ ـ يحمل كلام مالك وغيره ـ في ذم حديث المشرقيين ـ على مرحلة ما قبل ظهور النقاد ـ في تلك الأقطار ـ الذين عرفوا الرواة، «فميزوا أهل الصدق من غيرهم، ومن دلَّس ممن لم يدلس، وصنفوا فيه الكتب حتى أصبح من عمِل في معرفة ما عرَفوه، وسعى في الوقوف على ما عمِلوه ـ على خبرة من دينه وصحة ما يجب الاعتماد عليه من سُنَّة نبيه ﷺ»[5]. وذلك أنه ظهر من العراقيين أئمة كبار في نقد الحديث ورجاله؛ كشعبة بن الحجاج[6] ويحيى بن سعيد القطان[7]، قال النسائي: «أمناء الله على حديث رسول الله ﷺ: شعبة، ومالك، ويحيى القطان»[8]. كما نبغ في العراق جماعة غير هؤلاء؛ كعلقمة بن قيس[9]، ومسروق بن الأجدع[10]، وعَبيدة السلماني[11]، والحسن

---

(١) سير أعلام النبلاء ٨/٦٨.

(٢) التعديل والتجريح، لأبي الوليد الباجي ١/٣٦٦، مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/٣١٧.

(٣) ينظر: الموطأ: ١/٨١، ٢٩٥، ٣٢٠ و٢/٤٦٨، و٥٣٠ و٥٤٥ و٦١٨ و٩٧٤.

(٤) الإرشاد، للخليلي ١/٢١٣.

(٥) معرفة السنن والآثار ١/١٥١.

(٦) هو: شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي، أبو بسطام الكوفي. مات سنة (١٦٠هـ). قال ابن حجر: «ثقة، حافظٌ، متقن، كان الثوري يقول: هو أمير المؤمنين في الحديث، وهو أول من فتّش بالعراق عن الرجال وذبَّ عن السُّنَّة». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/١٢٦، تقريب التهذيب، لابن حجر ١/٤١٨).

(٧) هو: يحيى بن سعيد بن فَرُّوخ، التميمي، أبو سعيد القطان البصري. قال ابن حجر: «ثقةٌ، متقنٌ، حافظٌ، إمامٌ قدوة» مات سنة (١٩٨هـ)، وله ثمان وسبعون سنة. (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/١٥٠، والتهذيب، لابن حجر ٦/١٣٥، وتقريب التهذيب له أيضاً ٢/٣٠٣).

(٨) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٩/١٨١، وتذكرة الحفاظ له ١/٣٠٠.

(٩) هو: علقمة بن قيس بن عبد الله النخعي الكوفي. قال ابن حجر: «ثقةٌ، ثبتٌ، فقيهٌ عابد» مات بعد الستين، وقيل: بعد السبعين. (ينظر: الجرح والتعديل ٦/٤٠٤، وتقريب التهذيب ١/٦٨٧).

(١٠) هو: مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني، الوادعي، أبو عائشة الكوفي. مات سنة (٦٢هـ). قال ابن المديني: «ما أُقدِّم على مسروق من أصحاب عبد الله ـ يعني: ابن مسعود ـ أحداً»، وقال ابن حجر: «ثقةٌ فقيهٌ عابدٌ مخضرم» (ينظر: الجرح والتعديل ٨/٣٩٦، وتقريب التهذيب ٢/١٧٥).

(١١) هو: عبيدة بن عمرو السلْماني، الجمال، قال ابن حجر: «صدوق». (ينظر: الجرح والتعديل ٦/٩١، وتقريب التهذيب ٢/٦٤٩).

البصري[1]، ومحمد بن سيرين[2]، وعامر بن شراحيل الشعبي[3]، والنخعي[4]، ثم الحكم[5]، وقتادة[6]، ومنصور[7]، وأبي إسحاق[8]، وابن عون[9]، ثم مسعر[10]، وشعبة[11]، وسفيان[12]، والحمادين[13]. وخلائق أضعافهم[14].

---

(١) **هو**: الحسن بن أبي الحسن البصري، واسم أبيه يسار، الأنصاري مولاهم. مات سنة (١١٠هـ). قال ابن حجر: «ثقةٌ فقيه فاضل مشهور، وكان يرسل كثيراً ويُدلِّس». (ينظر: الجرح والتعديل ٣/ ٤٠، تقريب التهذيب ١/ ٢٠٢).

(٢) **هو**: محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر بن أبي عمرة البصري. مات سنة (١١٠هـ). قال ابن حجر: «ثقةٌ ثبتٌ عابد كبير القدر، كان لا يرى الرواية بالمعنى». (ينظر: الجرح والتعديل ٧/ ٢٨٠، وسير أعلام النبلاء ٤/ ٦٠٦، وتقريب التهذيب ٢/ ٨٥).

(٣) **هو**: عامر بن شراحيل الشَّعبي، أبو عمرو. مات بعد المائة. قال ابن حجر: «ثقة مشهور، فقيهٌ، فاضل». (ينظر: الجرح والتعديل ٥/ ١٢٣، تقريب التهذيب ١/ ٤٦١).

(٤) **هو**: إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، أبو عمران الكوفي الفقيه. قال ابن حجر: «ثقة إلا أنه يرسل كثيراً». مات سنة (٩٦هـ) وهو ابن خمسين، أو نحوها. (ينظر: الجرح والتعديل ٢/ ١٤٤، وتقريب التهذيب ١/ ٦٩).

(٥) الحكم بن عُتيبة، أبو محمد الكندي، الكوفي، قال ابن حجر: «ثقةٌ، ثبتٌ، فقيه، إلا أنه ربما دلَّس» مات سنة (١١٣هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/ ١٢٣، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ٢٣٢).

(٦) **هو**: قتادة بن دعامة السَّدوسي، أبو الخطاب. مات سنة بضع عشرة ومائة. قال أحمد: «كان قتادة أحفظ أهل البصرة، لم يسمع شيئاً إلا حفظه»، وقال ابن حجر: «ثقةٌ ثبت». (ينظر: الجرح والتعديل ٧/ ١٣٣، والتهذيب، لابن حجر ٤/ ٥١٧، وتقريب التهذيب ٢/ ٢٦).

(٧) **هو**: منصور بن المعتمر بن عبد الله السلمي، أبو عتَّاب، الكوفي. قال ابن حجر: «ثقةٌ، ثبتٌ، وكان لا يدلس، من طبقة الأعمش». مات سنة (١٣٢هـ). (ينظر: الجرح والتعديل ٨/ ١٧٧، وتقريب التهذيب ٢/ ٢١٥).

(٨) عمرو بن عبد الله بن عبيد، ويقال: عمرو بن عبد الله بن علي، وقيل غير ذلك، أبو إسحاق السبيعي. مات سنة (١٢٩هـ). قال الذهبي: «أحد الأعلام . . . هو كالزهري في الكثرة» وقال ابن حجر: «ثقة مكثر عابد. . اختلط بآخره». (ينظر: الجرح والتعديل ٦/ ٢٤٢، والكاشف، للذهبي ٢/ ٨٢، وتقريب التهذيب ١/ ٧٣٩).

(٩) **هو**: عبد الله بن عون بن أرطبان، أبو عون البصري. قال ابن مهدي: «ما كان بالعراق أعلمُ بالسُّنَّة منه». وقال ابن حجر: «ثقةٌ، ثبتٌ، فاضلٌ، من أقران أيوب في العلم والعمل والسن». مات سنة (١٥٠هـ). (ينظر: الجرح والتعديل ٥/ ١٣٠، وتقريب التهذيب ١/ ٥٢٠).

(١٠) **هو**: مِسعَر بن كِدام بن ظهير بن عُبيدة الهِلالي، أبو سلمة الكوفي. قال شعبة: «كنا نسمي مسعراً المصحف؛ لتمام ضبطه». قال ابن حجر: «ثقةٌ، ثبتُ، فاضل». مات سنة (١٥٣هـ)، وقيل (١٥٥هـ). (ينظر: الجرح والتعديل ٨/ ٣٦٨، وتقريب التهذيب ٢/ ١٧٦).

(١١) **هو**: شعبة بن الحجاج، سبقت ترجمته.

(١٢) **هو**: سفيان بن عيينة، سبقت ترجمته.

(١٣) يعني بهما: حماد بن سلمة وحماد بن زيد.

والأول: هو حماد بن سلمة بن دينار البصري، أبو سلمة بن أبي صخرة. مات سنة (١٦٧هـ). قال ابن حجر: «ثقةٌ عابد، أثبت الناس في ثابت، وتغير حفظه بآخره». (ينظر: الجرح والتعديل ٣/ ١٤٠، وتقريب التهذيب ١/ ٢٣٨).

والثاني: هو حماد بن زيد بن دِرهم الأزدي، الجَهْضَمي، أبو إسماعيل البصري. مات سنة (١٧٩هـ). قال ابن حجر: «ثقةٌ، ثبتٌ، فقيه». (ينظر: الجرح والتعديل ٣/ ١٣٧، وتقريب التهذيب ١/ ٢٣٨).

(١٤) ينظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ٨٦.

ولهذا فإن الإمام مالكاً بعد أن أدرك هذا التحول الكبير في حديث العراقيين قال: «كانت العراق تجيش علينا بالدراهم والثياب، ثم صارت تجيش علينا بالعلم منذ جاء سفيان»[1]، وتتابع الأئمة على ذلك، فقال ابن عمار الموصلي: «ما رأيت قوماً أصح في حديثهم من أهل البصرة ولا أهل الكوفة»[2]، وقال الخطيب: «ولأهل البصرة من السنن الثابتة بالأسانيد الواضحة ما ليس لغيرهم، مع إكثارهم وانتشار رواياتهم»[3].

٥ ـ أما الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقوله برفض حديث غير الحجازيين هو مذهب قديم له[4]، وقد رجع عنه، وصحح ما ثبت من إسناده لهم[5]، وقال: «من عرف من أهل العراق ومن أهل بلدنا بالصدق والحفظ، قبلنا حديثه، ومن عرف منهم ومن أهل بلدنا بالغلط رددنا حديثه، وما حابينا أحداً، ولا حملنا عليه»[6]، وقال للإمام أحمد: «أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح، فأعلمني حتى أذهب إليه، كوفيّاً كان، أو بصريّاً، أو شاميّاً»[7].

٦ ـ أنه انعقد الإجماع على الاحتجاج بالأحاديث التي صححها أهل العلم بالحديث من أي مصر كان[8]. قال البيهقي ـ معلِّقاً على كلام الشافعي الذي نص فيه على قبول كل خبر صح سنده دون النظر في مخرجه ـ: «وعلى هذا مذهب أكثر أهل العلم بالحديث»[9].

إذاً؛ مما سبق يتبين لنا أن النتيجة التي خلص إليها الكاتب ـ وهي أن الأحاديث التي دوِّنت في القرن الثالث وما بعده كانت غائبة في القرن الثاني ـ قد بناها على مقدمتين:

الأولى: أن موطأ الإمام مالك لم يتضمن كل هذه الأحاديث.

والثانية: عدم تعويل العلماء على غير الأحاديث الحجازية.

وتبين مما سبق أن كل واحدة من هاتين المقدمتين غير مكتملة الأركان، ويدخلها النقض من جميع جهاتها، وعليه فتكون هذه النتيجة ـ التي خلص إليها غير علمية وغير موضوعية، وإنما جاءت هكذا: حكماً وصفيّاً مرسلاً من غير استقراء ولا تصور.

---

(١) تاريخ بغداد، للخطيب ٩/ ١٦٤، وترتيب المدارك، للقاضي عياض ٢/ ٨٢.

(٢) الجامع، للخطيب ٢/ ٢٨٧.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٢٨٦.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/ ٣١٧، والنكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي ١/ ١٥٢.

(٥) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٠/ ٢٤.

(٦) معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ١٥١.

(٧) آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم، ص: ٦٧، وتاريخ دمشق، لابن عساكر ٥١/ ٣٨٥.

(٨) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/ ٣١٧.

(٩) معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ١٥١.

التناقض بين كثرة الروايات والتحذير منها:

بعد أن تنزل القرآن على نبينا محمد ﷺ واكتمل نزوله، تشاغل المسلمون بحفظه ومدارسته، وفهمه وتفهمه، لا سيما أن النصوص النبوية تكاثرت بالحث عليه؛ فمنها ما جاء بالحثِّ على تعلمه وتعليمه: «**خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ**»[(١)]، ومنها ما يجعل القرآن سبباً للرفعة والعلو: «**إِنَّ اللهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا، وَيَضَعُ بِهِ آخَرِينَ**»[(٢)]، ونحو ذلك من النصوص. وكانت السُّنَّة تشكِّل مع القرآن مصدرين للتشريع، فلا يمكن الاستغناء عن أحدهما بالآخر، فهي تسير مع القرآن، ولا تتناقض معه بحال، فهي مرَّة تقيد مطلقه، ومرَّة تفصِّل مجمله، ومرَّة تخصِّص عامه، ومرَّة توضِّح ما خفي من معناه، ومرَّة تستقل بالبيان[(٣)].

وقد أجمع العلماء على حجية السُّنَّة ووجوب لزومها، سواء ما كان منها على سبيل البيان، أو على سبيل الاستقلال، قال الشوكاني: «إنَّ ثبوت حجِّية السُّنَّة المطهرة، واستقلالها بتشريع الأحكام، ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في الإسلام»[(٤)].

وعلى هذا فمن اشتغل بالسُّنَّة منهم لم يؤد به ذلك إلى ترك القرآن والإعراض عنه، بل يزيده حرصاً على تفهم القرآن، وإقبالاً على مدارسته، ومن اشتغل بالقرآن، ازدادت حاجته إلى السُّنَّة؛ لأنها طريق لفهمه، وسبيل لتدبر معانيه، ولم تكن هناك ـ بالنسبة لذلك الجيل ـ إشكالية في علاقة القرآن بالسُّنَّة أو العكس، فكلاهما موصوف بالعصمة، ومتلقّىً بالقبول والتسليم، فالقرآن؛ لأنه كلام الله، والسُّنَّة؛ لأنها من لدن المعصوم ﷺ وهي وحي من الله تعالى، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

ثم بعد ذلك طال العهد، وبعُد الناس عن عصر النبوة، وكثرت الأسانيد، وانشغل الناس بتوثيق السُّنَّة وتدوينها، وقام سوق الحديث، وكثر طلابه، وبرز شيوخه ونقاده، وصارت الرحلة في طلبه شرطاً للانتظام في سلك طالبيه[(٥)].

---

(١) أخرجه البخاري ٤/ ١٩١٩ ح٤٧٣٩، ح٤٧٤٠.

(٢) أخرجه مسلم في ١/ ٥٥٩ ح٨١٧.

(٣) ينظر: الكفاية، للخطيب، ص:٨، وجامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ٣٢٣.

(٤) إرشاد الفحول، ص:٢٩.

(٥) ومما يؤكد أهمية الرحلة في طلب الحديث عند النقاد أن من لم يرحل في طلب الحديث يعرف بذلك؛ فيقال في ترجمته: فلان لم يرحل. (ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ٧/ ٣٥٤، و١١/ ٣٩٠، ١٥/ ٤٦٧) فكأن عدم الرحلة صار مثلبة للراوي. ولمعرفة أخبار طلاب الحديث في الرحلة ينظر كتاب: «الرحلة في طلب الحديث»، للخطيب البغدادي، فقد جمع فيه جملة طريفة من الأخبار.

ومن هذا المدخل طرح بعض أصحاب الاتجاه العقلي إشكالية التناقض بين كثرة المرويات، وبين ما جاء عن بعض السلف المتقدمين من التحذير من الانشغال بالرواية وترك القرآن، وأن كثرة الحديث مما لا خير فيه، وأن بعض المحدثين ود أنه لم ينشغل بهذا العلم، ولم يعرفه، ونحو ذلك من المواقف التي تدل على أن مسار الرواية قد لحقه الكثير من الانحراف[1]. وهذا ما ستكون مناقشته في الفقرة التالية.

إشكالية التناقض بين كثرة الروايات والتحذير منها:

يعبِّر عن ذلك أحدهم، فيقول: «وقد أبدى التابعون وتابعوهم كراهية الانشغال بالحديث والاشتغال فيه، وأظهر بعضهم الندامة فيما شغلوا أنفسهم به، إلى الدرجة التي اعتبروا التعامل بالحديث من الشر، والغريب أن تعليلهم للشر في الحديث هو تزايده، باعتبار أن الخير ينقص والشر يزداد، وهذا يعني أنهم لو أدركوا المسلك الذي سلكه مَن خلفهم من أصحاب المسانيد والصحاح، لوصموه بأبلغ حالات الشرِّ والكراهة. وقد أورد ابن عبد البر نصوصاً مستفيضة عنهم، تعلن صراحة كراهة الانشغال بالحديث، واعتبار ذلك من الشر المتزايد، وبعض هذه النصوص يعلل هذه الكراهية؛ لكثرة الكذب في الحديث، وآخر يعلِّلها بأنها تأتي على حساب الانشغال بالقرآن وذكر الله، لذلك ظهر لدى الكثير منهم الندم، والرغبة في سدِّ باب هذا الشر المستطير»[2]. ثم أورد بعض النصوص في هذا، وسنأتي على ذكرها بكاملها لاحقاً، ثم قال في الأخير: «فذلك ما رآه التابعون، وتابعوهم في الحديث، وهو أنه من الشر المتزايد، وقد وصُّوا بالابتعاد عنه، وعدم الانشغال به، والاشتغال فيه، الأمر الذي لم يلتزم به أصحاب الصحاح، إذ رأوا الخير في الاشتغال به، والعمل على تكثيره»[3].

إذاً؛ خلاصة هذه الإشكالية: أنه بينما تتكاثر النصوص عن أئمة القرنين الأول والثاني بالتحذير من الانشغال بالحديث والنهي عن تتبعه، بل وذم أهل الحديث، نجد ـ في المقابل ـ أئمة القرن الثالث من أصحاب المسانيد والصحاح، يتكثَّرون من رواية الحديث، ولا يتحرَّجون في هذا، وهذا يؤكد أنه وقع انحراف في منهج التلقي لهذه الأحاديث.

ولأن مصدر هذا الإشكال هو النصوص التي نقلت لنا عن بعض السلف من أئمة

---

(١) ينظر: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:٩٥، وتبصير الأمة بحقيقة السُنَّة، لإسماعيل منصور ص:٧، بواسطة كتاب: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ٤١، وجناية قبيلة «حدثنا»، لجمال البنا، ص:٢٠، و٢٣، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص:١٧٧.

(٢) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص:٩٩.

القرن الأول والثاني، فلا بد ـ لفهم هذا الإشكال ـ من استعراض هذه النصوص وبيان سياقها، ومن ثم كشف دلالتها ومراميها، وهل هي تدل ـ كما ذكر الكاتب ـ على ذم الاشتغال بالحديث مطلقاً؟ وأن أصحاب المسانيد والصحاح خالفوا من قبلهم في منهج التلقي لهذه الأحاديث؟

ولأن الكاتب أحال في ذكر الأمثلة على كتاب ابن عبد البر «جامع بيان العلم وفضله» فسأنقلها منه، وأزيد عليها ما يلتحق بها في معناها، ثم أعلِّق على كل أثر بما يكشف دلالته ومعناه.

ولإدراك المقصود الصحيح من هذه النصوص وفهم سياقها؛ فإنه لا بد من تحليل هذه النصوص المشكلة بشكل تفصيلي، وهذا يكون بتقسيمها إلى خمس مجموعات:

المجموعة الأولى

١ ـ عن خالد بن عبد الله، قال: سمعت ابن شبرمة، يقول: «أقلل الرواية تفقه»[١].

في هذا النص يوصي ابن شبرمة بالإقلال من الرواية لأجل حصول المقصود منها، وهو الفقه في معانيها؛ لأن الإكثار من الكم يكون في العادة على حساب الكيف.

٢ ـ عن ابن شوذب؛ عن مطر، أنه سأله رجل عن حديث فحدَّثه به، فسأله عن تفسيره، فقال: لا أدري، إنما أنا زاملة. فقال له الرجل: جزاك الله من زاملة خيراً، فإن عليك من كل حلو وحامض[٢].

في هذا النص وصف الرجل نفسه بأنه زاملة، والزاملة هي البعير الذي يُحْمل عليه الطَّعام والمَتَاع، من الزَّمْل؛ أي: الحمل[٣]، وهو كسابقه في الدلالة، إذ يشير إلى ذم حمل الحديث بدون فقه لمعناه.

٣ ـ عن أبي يوسف، قال: «سألني الأعمش عن مسألة وأنا وهو لا غير، فأجبته فقال لي: من أين قلت هذا يا يعقوب؟ قلت: بالحديث الذي حدثتني أنت، ثم حدثته فقال لي: يا يعقوب إني لأحفظ هذا الحديث من قبل أن يجتمع أبواك ما عرفت تأويله إلى الآن»[٤].

في هذا النص كأن الأعمش ينكر على محادثه سرعة فهم الحديث، ثم يتحدث عن نفسه بأنه يعرف هذا الحديث منذ أمد طويل لكنه لم يعرف معناه حتى الساعة.

---

(١) أخرجه الرامهرمزي في المحدث الفاصل، ص:٥٥٨، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٨٩.

(٢) أخرجه الخطيب في الجامع ٢/ ١٥٣ ح١٣٧١، والسمعاني في أدب الإملاء ١/ ٦٣.

(٣) ينظر: النهاية، لابن الأثير، ٢/ ٧٨١، والمصباح المنير، للفيومي ١/ ٢٥٥.

(٤) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٠٠.

٤ ـ عن يحيى بن يمان أنه قال: «يكتب أحدهم الحديث ولا يتفهم ولا يتدبر، فإذا سئل أحدهم عن مسألة جلس كأنه مكاتب»[١].

في هذا النص يعتب يحيى بن يمان على من يُجْهِد نفسه بحفظ النصوص دون أن يعرف معناها، ويشبِّه حيرته عندما يُسأل عن مسألة بالعبد المكاتب الذي لا يفقه من العلم شيئاً.

المجموعة الثانية

١ ـ عن أبي قتادة قال: قال رسول الله ﷺ: **«يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِيَّاكُمْ وَكَثْرَةَ الْحَدِيثِ عَنِّي، مَنْ قَالَ عَلَيَّ فَلَا يَقُولَنَّ إِلَّا حَقّاً»**[٢].

ظاهر جداً من هذا النص النبوي الكريم أن مقصوده الأصلي تعظيم جانب الرواية؛ وأن النهي عن كثرة التحديث خشية على المشتغل بالرواية من الوقوع في الخطأ، فإنه قلما سلم مكثار من الخطأ والغفلة[٣]، ويؤكد هذا المقصود ما جاء في آخر النص، وهو قوله: **«فَمَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»**.

٢ ـ عن أبي عبد الرحمٰن الضرير، قال: «سمعت وكيعاً يقول: قيل لداود الطائي: ألا تحدِّث؟ قال: ما راحتي في ذلك، أكون مستملياً على الصبيان، فيأخذون علي سقطي، فإذا قاموا من عندي يقول قائل منهم: أخطأ في كذا، ويقول آخر: غلط في كذا، ما راحتي في ذلك، ترى عندي شيئاً ليس عند غيري»[٤].

٣ ـ عن الحسن بن بشر الكوفي، قال: «دخلت على داود الطائي أنا وجابر وإسحاق ابنا منصور، فسألناه أن يحدثنا. فقال: أتريدون أن أكون مؤدباً لكم، تتبعون عثراتي؟! لا أحدثكم»[٥].

في هذا النص والذي قبله يذكر لنا الراوي سبب امتناع داود الطائي عن الرواية، وهو خوفه من الوقوع في الخطأ، حتى لا يعيَّر بسقطاته في الرواية.

٤ ـ وعن أحمد بن عبد الله بن أبي الحواري، قال: «قلت لأبي بكر بن عياش: حدثنا، قال: دعونا من الحديث، فإنا قد كبرنا ونسينا الحديث، جيئونا بذكر المعاد

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٥٧.
(٢) أخرجه أحمد ١/ ٨٩ ح٢٣٧ و٥/ ٢٩٧ ح٢٢٩٠٥ و٥/ ٣١٠ ح٢٢٦٩٢، وابن ماجه ١/ ١٤ ح٣٥.
(٣) التيسير، للمناوي ١/ ٨٢٢.
(٤) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٤.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

والمقابر، إن أردتم الحديث فاذهبوا إلى هذا الذي في بني رؤاس؛ يعني: وكيعاً»[1].

يذكر أبو بكر بن عياش في هذا النص سبب امتناعه من الحديث، وهو خوفه من النسيان، فهو قد كبِر، فخشي من تغيُّر حفظه، وأمر السائل بأن يحدثه بخبر المعاد والقبور، ثم أرشده إلى وكيع ليطلب الحديث عنده.

المجموعة الثالثة

١ ـ عن بشر بن الحارث، قال: «سمعت أبا خالد الأحمر، يقول: يأتي على الناس زمان تعطل فيه المصاحف لا يقرأ فيها، يطلبون الحديث والرأي، ثم قال: إياكم وذلك؛ فإنه يصفق الوجه، ويكثر الكلام، ويشغل القلب»[2].

في هذا النص يذكر أبو خالد الأحمر أنه سيأتي على الناس زمان تعطل فيه المصاحف فلا يقرأ فيها، ويقبلون على الحديث والرأي، ثم نهى أصحابه عن أن يكونوا كذلك، ثم علَّلَ ذلك بقوله: إنه يصفق الوجه، ويكثر الكلام، ويشغل القلب، وهذا الذم ينصرف ـ بكل تأكيد ـ إلى الحديث الذي يشغل صاحبه عن القرآن؛ كتتبع غرائب الأحاديث، والتباهي بكثرة الطرق، ويتأكد هذا المراد إذا أدركنا أن قائل هذا النص، وهو أبو خالد الأحمر كان من أئمة الحديث في زمانه، قال الذهبي: «وكان من أئمة الحديث، منافراً للكلام، والرأي، والجدال»[3].

٢ ـ عن يحيى بن سعيد القطان، قال: «سمعت شعبة، يقول: إن هذا الحديث يصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون»[4].

في سياق ذمه لكثرة الحديث، يقتبس شعبة من الآية القرآنية الواردة في الخمر[5]، ليضعها في سياق النهي عن الحديث، معلِّلاً ذلك بأن الحديث يصد عن ذكر الله وعن الصلاة؛ ويحمل قول شعبة على ذم الإكثار من الحديث دون تفهم لمعناه. قال ابن عبد البر: «بلغني عن جماعة من العلماء أنهم كانوا يقولون إذا حدثوا بحديث شعبة هذا: وأي شيء كان يكون شعبة لولا الحديث، إنما عابوا الإكثار خوفاً من أن يرتفع

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٥.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٤، والذهبي في سير أعلام النبلاء ٩/ ٢١.

(٣) سير أعلام النبلاء ٩/ ١٩، وينظر ترجمته في: الطبقات، لابن سعد ٦/ ٣٩١، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم الرازي ٤/ ١٠٦، والكاشف، للذهبي ١/ ٤٥٨، وتقريب التهذيب، لابن حجر ص: ٤٠٦.

(٤) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٠٠.

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩١].

التدبر والتفهم»[1]. وكيف يظن بشعبة ذمه للحديث مطلقاً وهو من أكابر علماء الحديث ـ بل سماه الثوري: أمير المؤمنين في الحديث[2]، وقال الشافعي: «لولا شعبة لما عرف الحديث بالعراق»[3]، ولم يزل يحدث حتى مات. لذلك يمكن حمل هذا النص ـ من غير تكلف ـ على نهيه عن استغراق الطالب في هذا العلم حتى يصل به إلى أن يتحول حفظه ومدارسته إلى شهوة، يفرِّط الإنسان معها بمقصود هذا العلم وثمرته، وهو العمل به. وبهذا فسَّره راوي هذا الأثر: أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي، فقال: «يريد شعبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن أهله يضيعون العمل، ويتشاغلون بالمكاثرة به، أو نحو ذلك، والحديث لا يصد عن ذكر الله، بل يهدي إلى أمر الله»[4].

٣ ـ عن ابن أبي الحواري، قال: «أتينا فضيل بن عياض سنة خمس وثمانين ومائة ـ ونحن جماعة ـ فوقفنا على الباب، فلم يأذن لنا بالدخول، فقال بعض القوم: إن كان خارجاً لشيء فسيخرج لتلاوة القرآن. قال: فأمرنا قارئاً فقرأ، فاطلع علينا من كوَّة. فقلنا: السلام عليك ورحمة الله. فقال: وعليكم السلام. قلنا: كيف أنت يا أبا علي؟ كيف حالك؟ قال: أنا من الله في عافية، ومنكم في أذى، وإن ما أنتم فيه حدث في الإسلام، فإنا لله وإنا إليه راجعون، ما هكذا كنا نطلب العلم، ولكنا كنا نأتي المشيخة، فلا نرى أنفسنا أهلاً للجلوس معهم في الحلق، فنجلس دونهم، ونسترق السمع، فإذا مر الحديث، سألناهم إعادته وقيدناه، وأنتم تطلبون العلم بالجهل، وقد ضيعتم كتاب الله، ولو طلبتم كتاب الله لوجدتم فيه شفاء لما تريدون. قال: قلنا: قد تعلمنا القرآن. قال: إن في تعليمكم القرآن شغلاً لأعماركم، وأعمار أولادكم. قلنا: كيف يا أبا علي؟ قال: لن تعلموا القرآن حتى تعرفوا إعرابه، ومحكمه من متشابهه، وناسخه من منسوخه، فإذا عرفتم ذلك استغنيتم عن كلام فضيل، وابن عيينة، ثم قال: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [يونس: ٥٧، ٥٨]»[5].

في هذا النص ينكر الفضيل بن عياض على من قصده من طلاب الحديث في بيته، ويحكم على طريقتهم في الطلب بأنها «حدث في الإسلام»، **ثم يعلل هذا الحكم بأمور:**

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٠٠.

(٢) ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ١٢٦، والتهذيب، لابن حجر ٤/ ٣٠١.

(٣) ينظر: الجرح والتعديل ١/ ١٢٦، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٧/ ٢٠٦، وتذكرة الحفاظ، له ١/ ١٩٣.

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث، ص: ١٥٨.

(٥) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٥.

أ ـ لعدم أدبهم مع الشيوخ، فظهر من خلال النص أن الطلاب بقوا جالسين عند بابه رغم أنه لم يأذن لهم، بل وتحايلوا عليه؛ إذ أمروا قارئاً منهم أن يقرأ القرآن عند بابه حتى يخرج، وهذا يفهم من قوله لهم: «ما هكذا كنا نطلب العلم، ولكنا كنا نأتي المشيخة، فلا نرى أنفسنا أهلاً للجلوس معهم في الحلق، فنجلس دونهم ونسترق السمع، فإذا مرَّ الحديث سألناهم إعادته وقيدناه».

ب ـ أن طلبهم لعلم الحديث لم يكن على وجهه الصحيح، وإنما اشتغلوا بجمع الطرق والغرائب، وهذا يفهم من قوله: «وأنتم تطلبون العلم بالجهل». كما أنه في آخر النص ـ لما أرشدهم للقرآن ـ قال بعد ذلك: «فإذا عرفتم ذلك استغنيتم عن كلام فضيل وابن عيينة». وهذا يؤكد أن طلبهم للحديث كان على سبيل تتبع غرائب الطرق والروايات، وليس صحيح النصوص.

ج ـ هجرهم للقرآن وتضييعه، وهذا يظهر من قوله: «وقد ضيعتم كتاب الله ولو طلبتم كتاب الله لوجدتم فيه شفاء لما تريدون»، وقوله: «لن تعلموا القرآن حتى تعرفوا إعرابه، ومحكمه من متشابهه، وناسخه من منسوخه..».

٤ ـ عن الضحاك بن مزاحم، قال: «يأتي على الناس زمان يعلق فيه المصحف حتى يُعشْعش عليه العنكبوت، لا ينتفع بما فيه، ويكون أعمال الناس بالروايات والأحاديث»[(١)].

يأتي هذا الأثر في نفس سياق الأثر الذي قبله، وهو أن الضحاك بن مزاحم يخبر أنه سيأتي على الناس زمان يهجر فيه القرآن، وينشغل الناس عنه بالروايات والأحاديث. والانشغال بالروايات والأحاديث الذي يقصده هنا هو انشغال غير محمود شرعاً؛ بدلالة أنه أفضى بهم إلى هجر المصاحف، وهذا لا يكون مع الانشغال الشرعي؛ لأنه يزيد المحدث صلة بالقرآن لا بُعداً عنه، كما سار على ذلك أئمة الرواية في القرون الثلاثة الأولى.

المجموعة الرابعة

١ ـ عن أبي سليمان الداراني، قال: «دخلنا على سفيان بن سعيد الثوري ـ وهو بمكة ـ في بيت جالساً في زاويته على جلد، فقال لنا: ما جاء بكم؟ فوالله لأنا إذا لم أركم، خير مني إذا رأيتكم، قال أبو سليمان: فسكتنا وتكلّم بعضنا بكلام، فقطعه علينا، فما برحنا حتى تبسم إلينا، وحدَّثنا»[(٢)].

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٦.

(٢) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٩/ ٢٧٧، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٥١.

في هذا النص يعبِّر سفيان الثوري عن ضيقه من التحديث، ويقول لطلابه: إني قبل أن أراكم خير مني إذا رأيتكم. ثم حدثهم بعد ذلك. ويبدو من هذا النص أن سفيان كان يخاف من أن يكون لنفسه حظ من هذه المجالس، ويتجلى ذلك من قوله في النص التالي: «ما من عملي شيء أنا أخوف منه من هذا؛ يعني: الحديث»[1]، ويعلق على هذا النص ابن أبي حاتم، فيقول: «كانوا يتخوفون من أفضل أعمالهم»[2].

٢ ـ عن حسن بن زياد، قال: «سمعت فضيل بن عياض، يقول لأصحاب الحديث: لم تُكرهوني على أمر تعلمون أني كاره له، لو كنت عبداً لكم فكرهتكم، كان نولكم أن تتبعوني، ولو أعلم أني لو دفعت إليكم ردائي هذا، ذهبتم عني، لدفعته إليكم»[3].

يأتي هذا النص ليكشف لنا ما يتمتع به الفضيل بن عياض من الورع؛ فيظهر امتناعه لطلابه عن التحديث، ثم يعزم عليهم بالمنع، معبِّراً عن ذلك بقوله في آخر النص: «ولو أعلم أني لو دفعت إليكم ردائي هذا، ذهبتم عني، لدفعته إليكم». وهذا النص يمكن فهمه بشكل صحيح، إذا عرفنا أن الفضيل رحمه الله معروف بورعه الشديد، وعدَّه العلماء من كبار الزهاد في عصره[4]، وقد كان يتهيب الحديث خوف الشهرة والخطأ، وقد وصفه الذهبي بقوله: «كان شديد الهيبة للحديث، وكان يثقل عليه الحديث جدّاً»[5].

٣ ـ عن سفيان الثوري، قال: «ليس طلب الحديث من عدد الموت، ولكنه علة يتشاغل به الرجل»[6].

٤ ـ وعن الثوري ـ أيضاً ـ أنه قال: «أنا فيه ـ يعني: الحديث ـ منذ ستين سنة، وددت أني خرجت منه كفافاً، لا علي ولا لي»[7].

في النص الثالث: يصرح سفيان بأن طلب الحديث ليس من القربات التي يستعد بها الرجل للموت، وفي النص الذي بعده يظهر سفيان ندمه على طلبه للحديث، ويود بأنه خرج من الدنيا وعمله في الحديث كان كفافاً، لا يؤجر عليه ولا يؤاخذ به.

إن هذه النصوص عن سفيان لا تخرج عن سياق الحالة التي عرف بها سفيان، وهي حالة الورع الشديد التي تتلبس به في كل أحواله، فهو هنا يخاف من أن يكون طلب

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٦١.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٨/ ٩٥، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٦
(٤) ينظر: صفة الصفوة، لابن الجوزي ٢/ ٢٣٧، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٨/ ٤٢٨.
(٥) سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٢٨.
(٦) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٦/ ٣٦٤، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٧.
(٧) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٦/ ٣٦٩ و٧/ ٥٧ ـ ٥٨، والخطيب في اقتضاء العلم العمل، ص: ٥٥.

هذا العلم لغير وجه الله، خاصة أن علم الحديث في ذلك العصر ـ لكثرة طلابه ـ يجلب الشهرة للعالم، ويضعه في مقام الملوك والأمراء، ولهذا كان سفيان رحمه الله كثيراً ما يقول: «ما عالجت علي شيئاً أشد من نيتي»[1]. ومما يؤكد هذا المعنى قول سفيان في موضع آخر: «ما من عمل أفضل من طلب الحديث إذا صحت النية فيه»[2].

وقد كان المحدثون في ذلك العصر يتواردون على مراقبة نياتهم، والخوف من سرعة تحول النية في هذا العلم الشريف إلى مقصد دنيوي؛ ككسب الشهرة، والفرح بالألقاب، ولفت الأنظار، فها هو الإمام سليمان الهاشمي يقول: «ربما أُحدِّث بحديث واحد، ولي نية، فإذا أتيت على بعضه، تغيَّرت نيتي، فإذا الحديث الواحد يحتاج إلى نيات»[3]. وقيل لأبي الأحوص سلام بن سليم: حدِّثنا، فقال: ليست لي نية، فقالوا له: إنك تؤجر، فأنشد:

تمنوني الخير الكثير وليتني نجوت كفافاً لا علي ولا ليا[4]

ويعلق المعلمي على النص الثالث لسفيان فيقول: «أما قول الثوري: «أنا في هذا الحديث منذ ستين سنة، وددت أني خرجت منه كفافاً لا علي ولا لي» فهذا كلام المؤمن الشديد الخشية، تتضاءل عنده حسناته الكثيرة العظيمة، ويتعاظم في نظره ما يخشى أن يكون عرض له من تقصير، أو خالطه من عجب»[5].

كما أنه لا يتصوَّر بحال أن يكون قصد الثوري من هذه النصوص ذم الرواية وتوهين جانبها؛ لعدم ثقته فيها، وهو القائل: «ليس شيء أنفع للناس من الحديث»[6]. وقد علَّق الذهبي ـ على قول سفيان: «ليس طلب الحديث من عدد الموت ولكنه علة يتشاغل بها الرجل» ـ بقوله: «صدق والله؛ إن طلب الحديث شيء غير الحديث؛ فطلب الحديث اسم عرفي لأمور زائدة على تحصيل ماهية الحديث، وكثير منها مراق إلى العلم، وأكثرها أمور يشغف بها المحدث، من تحصيل النسخ المليحة، وتطلُّب الإسناد العالي، وتكثير الشيوخ، والفرح بالألقاب والثناء، وتمني العمر الطويل؛ ليروي، وحب التفرد، إلى أمور عديدة لازمة للأغراض النفسانية لا الأعمال الربانية»[7]. فالذهبي هنا يفرق بين الحديث وطلبه، فالأول لا شك أنه غاية محمودة،

---

(١) الجامع، للخطيب ١/ ٣١٧.

(٢) تذكرة الحفاظ، للذهبي ١/ ٢٠٤.

(٣) تاريخ بغداد، للخطيب ٩/ ٣١.

(٤) الجامع، للخطيب ١/ ٣١٧.

(٥) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ٢٨٠.

(٦) تذكرة الحفاظ، للذهبي ١/ ٢٠٤.

(٧) تذكرة الحفاظ، للذهبي ١/ ٢٠٥.

والثاني وسيلة إليه، لكن المزالق في هذه الوسيلة كثيرة، وهي التي دعت سفيان لأن يقول هذه المقالة.

وبهذا يظهر مقصود هذا الإمام من أقواله تلك، وهذا ما يؤكد أنه لا بد لنا؛ لفهم دلالة أقوال أحد الأئمة ومعانيها، من جمع أقواله، والنظر في سياقاتها كلها، ومقارنة ذلك بنظائرها من أقوال غيره، ومن ثم الخروج برؤية عادلة ومنصفة، أما انتقاء قول محدد لإمام، ثم إسقاط الحكم عليه، فهذا منهج ابتساري، يفتقد إلى الموضوعية العلمية.

المجموعة الخامسة

١ ـ عن يموت بن المزرع، يقول: «إذا رأيت الشيخ يعدو فاعلم أن أصحاب الحديث خلفه»[(١)].

في هذا النص يصف يموت بن المزرع حالة نهم طلاب الحديث بهذا العلم، وفي المقابل ضيق المحدثين وتبرمهم من إلحاحهم.

٢ ـ عن عمرو بن الحارث قال: «ما رأيت علماً أشرف، ولا أهلاً أسخف من أهل الحديث»[(٢)].

في هذا النص يذكر عمرو بن الحارث أنه لم ير أشرف من علم الحديث، لكنه في المقابل لم ير أسخف من طلابه، وهذا يؤكد أن هذا الإمام يعيش خيبة أمل كبيرة من بعض طلاب الحديث في عصره، إذ لم ير في حرصهم، وأدبهم، واستعدادهم ما يليق بهذا العلم، والذي يظهر أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يقيس طلاب عصره بما أدركه من نفسه، ومن أقرانه حال طلبهم لهذا العلم، من الحرص والاجتهاد في الطلب، وقد روي عنه في سيرته أنه قد أخذ نفسه بالعزم في طلب الحديث؛ حتى قال عنه ابن وهب: «سمعت من ثلاث مئة شيخ وسبعين شيخاً، فما رأيت أحداً أحفظ من عمرو بن الحارث، وذلك أنه كان قد جعل على نفسه أنه يحفظ كل يوم ثلاثة أحاديث»[(٣)]، وقال أبو حاتم الرازي: «كان عمرو أحفظ أهل زمانه، لم يكن له نظير في الحفظ في زمانه»[(٤)].

٣ ـ عن أبي عاصم النبيل قال: «الرياسة في الحديث رياسة مَذلة؛ إذا صحَّ الشيخ

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٨.

(٢) المرجع السابق ٢/ ١٩٨.

(٣) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٤٥/ ٤٦٣، والكامل، لابن عدي ٤/ ٢٠٣.

(٤) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٢٢٥. وينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ٦/ ٣٥١، وتهذيب الكمال، للمزي ٢١/ ٥٧٥.

الحديث، وحفظ وصدق قالوا: شيخ كيِّس، وإذا وهم في الحديث قالوا: كذب»[1].

يصف أبو عاصم النبيل الرئاسة في الحديث، ويقصد بها الإمامة في هذا العلم بأنها رئاسة مذلة، لكن هذا الإطلاق ورد مقيداً في رواية أخرى لهذا النص، فقد أخرج الرامهرمزي[2] هذا النص، ولفظه: «الرياسة في الحديث بلا دراية..» فقيده بعدم الدراية. ثم قال في آخر النص: «...إذا صح الشيخ الحديث وحفظ وصدق، قالوا: شيخ كيس، وإذا وهم في الحديث قالوا: كذب». وهذا يحكي ما رآه من عسر بعض طلاب الحديث، وحدَّتهم مع شيوخهم.

٤ ـ عن يحيى بن سعيد القطان، قال: «رواة الشعر أعقل من رواة الحديث؛ لأن رواة الحديث يروون مصنوعاً كثيراً، ورواة الشعر ساعة ينشدون المصنوع يتفقدونه، ويقولون: هذا مصنوع»[3].

في هذا النص يحمل إمام الجرح والتعديل في زمانه على طائفة من رواة الحديث الذين لا يعرفون صحيح الحديث من سقيمه، ويقارن بينهم وبين رواة الشعر، ويحكم لطلاب الشعر بأنهم أعقل لما يروون من طلاب الحديث؛ «لأن رواة الحديث يروون مصنوعاً كثيراً، ورواة الشعر ساعة ينشدون المصنوع يتفقدونه، ويقولون: هذا مصنوع». ويمكن فهم هذا النص إذا عرفنا جانبين من حياة هذا الإمام:

الأول: أنه من أقوى طلاب الحديث في زمانه في حفظ الحديث، فقد كان يحمل ذاكرة لا تبارى في ضبط الحديث ومعرفة الرجال، وتذكر لنا كتب السير قصته مع الثوري التي تدل على ما يتمتع به هذا الإمام من ذاكرة خارقة؛ فيقول عبد الرحمٰن بن مهدي: «لما دخل سفيان الثوري العراق، قال لي: جئني بمن أذاكره ـ يعني: الحديث ـ فجئته بيحيى القطان، فذاكره، فلما خرج قال: يا عبد الرحمٰن قلت لك: جئني بإنسان، فجئتني بشيطان! يعني: أنه اندهش سفيان من حفظه»[4].

والجانب الثاني: أن هذا الإمام كان من كبار النقاد في زمانه، وكان يتشدَّد في الرواية، فلا يقبل حديث كل أحد، بل وربما جرح بعض الحفاظ لأجل خطأ يسير، فكيف بغيرهم؟! قال الذهبي: «كان يحيى بن سعيد متعنتاً في نقد الرجال، فإذا رأيته قد وثق شيخاً، فاعتمِد عليه، أما إذا ليَّن أحداً، فتأن في أمره، حتى ترى قول غيره

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/١٩٨.

(٢) المحدِّث الفاصل ١/٢٥٣.

(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/١٩٨.

(٤) تذكرة الحفاظ، للذهبي ١/٢١٩، وسير أعلام النبلاء، له أيضاً ٩/١٧٧.

فيه، فقد لين مثل: إسرائيل[1] وهمَّام[2]، وجماعة احتج بهم الشيخان»[3].

٥ ـ عن سفيان بن عيينة، قال: «سمعت مسعراً يقول: من أبغضني جعله الله محدثاً، وددت أن هذا العلم كان حمل قوارير، حملتُه على رأسي، فوقع، فتكسَّر، فاسترحت من طلابه»[4].

يعبِّر مسعر في هذا النص عن تبرمه من التحديث، فيقول: «من أبغضني جعله الله محدثاً. .» وهذا التبرم يفسره آخر النص، وهو قوله: «وددت أن هذا العلم كان حمل قوارير، حملته على رأسي، فوقع، فتكسَّر، فاسترحت من طلابه». فقوله: «فاسترحت من طلابه» يؤكد أنه يلاقي من طلاب الحديث في زمانه العنت والمشقة؛ لكثرتهم وإلحاحهم عليه. فالذم هنا منصرف إلى طلاب الحديث، وليس إلى الحديث. ومسعر هو ابن كدام الهلالي، وهو معروف بين أئمة الحديث بالضبط وتمام الإتقان، ولهذا كان يقصده الطلاب من كل حدب وصوب، وقد مر معنا في ترجمته أن شعبة كان يقول: «كنا نسمي مسعراً: المصحف»؛ لتمام ضبطه[5].

٦ ـ قال سفيان بن عيينة ـ ونظر إلى أصحاب الحديث ـ: «أنتم سُخنة عيني، لو أدركنا وإياكم عمر بن الخطاب لأوجعنا ضرباً»[6].

في هذا النص يصف سفيان بن عيينة طلاب الحديث بأنهم سخنة عينه، ولو أنهم أدركوا عمر بن الخطاب لأوجعهم ضرباً على كثرة الرواية. وسُخنَة العين بكاؤها، وهو ضد قرتها، ويقال: أسخن الله عينه؛ أي: أبكاه[7]، فكأن سفيان يصف رؤيتهم بأنها لا تقر العين بل تسخنها. وبالتأكيد فإن سفيان قال هذا لأجل ما كان يلاقيه من طلاب الحديث في عصره؛ من الحرص على الحديث، والإلحاح في طلبه، وما يجده عند بعضهم من تتبع الغرائب، والشواذ من الأسانيد والروايات. ولهذا تواردت النصوص عن الأئمة في نهي الطلاب عن تتبع الغرائب من الأسانيد والروايات؛ فقال

---

(١) **هو**: إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، وثقه ابن معين وأحمد والعجلي وأبو حاتم. وقال ابن حجر: «ثقةٌ، تُكلِّم فيه بلا حُجَّة». مات سنة (١٦٢هـ). (ينظر في ترجمته: سؤالات أبي داود للإمام أحمد، ص:٣١١، ومعرفة الثقات، للعجلي ١/ ٢٢٢، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٣٣٠، وتهذيب الكمال، للمزي ٢/ ٥١٥، وميزان الاعتدال، للذهبي ١/ ٣٦٥، وذكر من تُكلِّم فيه وهو موثَّق، له أيضاً، ص:٤٤، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ٨٨).

(٢) **هو**: همام بن يحيى بن دينار العَوْذي، أبو عبد الله البصري. ينظر: تقريب التهذيب ٢/ ٢٧٠.

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٩/ ١٨٣، ميزان الاعتدال، له أيضاً ٣/ ٢٤٧.

(٤) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٧/ ٢١٦ ـ ٢١٧، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٩.

(٥) سبقت ترجمته. ينظر: ص:٤٦.

(٦) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩٩.

(٧) ينظر: لسان العرب، لابن منظور ١٣/ ٢٠٤، ومختار الصحاح، للرازي، ص:٣٢٦.

النخعي: «كانوا يكرهون غريب الكلام، وغريب الحديث»[١]، وقال أحمد بن حنبل: «تركوا الحديث، وأقبلوا على الغرائب، ما أقلَّ الفقه فيهم»[٢].

٧ ـ عن ابن أبي عدي؛ أنه قال: «قال شعبة: كنت إذا رأيت رجلاً من أهل الحديث يجيء أفرح به، فصرت اليوم ليس شيء أبغض إليّ من أن أرى واحداً منهم»[٣].

هذه المقالة من أمير المؤمنين في الحديث تحمل على ما يلقاه من عنت الطلاب ومشقتهم، أو ما يقع من بعضهم من تكثر بالرواية مع إغفال تصحيح المقصد وسلامة النية.

٨ ـ عن حفص بن غياث، قال: «سمعت الأعمش، يقول ـ يعني: لأصحاب الحديث ـ: لقد رددتموه حتى صار في حلقي أمرَّ من العلقم، ما عطفتم على أحد إلا حملتموه على الكذب»[٤].

تواردت النصوص عن الأعمش في ذم بعض أصحاب الحديث، ومن ذلك قوله: «ما في الدنيا قوم شر من أصحاب الحديث»[٥]، ومثل ذلك من النصوص التي ذكرها الخطيب في «شرف أصحاب الحديث»[٦]، وهذه المقالات عن الأعمش يمكن قراءتها بطريقة صحيحة، إذا استصحبنا أمرين مهمين:

أ ـ الطبيعة النفسية لهذا الإمام، فقد كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ عسيراً في الرواية، وحادّاً في طباعه، ولأجل ذلك وصفه الخطيب والذهبي بسوء الخلق[٧]، وهو وصف ثقيل. وقد كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ سريعاً في الغضب سريعاً في الأوبة، فإذا أكثر عليه الطلاب من طلب التحديث، غضب عليهم، واستقبلهم بالذم، «حتى إذا سكنت فورته، وذهبت ضجرته، أعقب الغضب صلحاً، وأبدل الذم مدحاً»[٨].

ب ـ كثرة طلابه وتدافعهم عليه، إذ كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ له طلاب كثر؛ وذلك لأنه ثقة في

---

(١) أخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث، ص: ١٦٧.

(٢) أخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث، ص: ١٦٧.

(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٠٠.

(٤) المرجع السابق ٢/ ٢٠٣.

(٥) ينظر: شرف أصحاب الحديث، للخطيب، ص: ١٧٢.

(٦) المرجع السابق، ص: ١٧١.

(٧) ينظر: شرف أصحاب الحديث، للخطيب، ص: ١٧٤، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٦/ ٢٣٥.

(٨) شرف أصحاب الحديث، للخطيب، ص: ١٧٤، ثم نقل الخطيب بعد ذلك ما قاله عنه عطاء بن مسلم الحلبي: «كان الأعمش إذا غضب على أصحاب الحديث قال: لا أحدثكم ولا كرامة، ولا تستأهلونه، ولا يرى عليكم أثره. فلا يزالون به حتى يرضى، فيقول: نعم وكرامة، وكم أنتم في الناس، والله لأنتم أعز من الذهب الأحمر..».

حديثه، عدلٌ في روايته، ضابطٌ لما سمعه، متقن لما حفظه، فلهذا رحل الناس إليه، وتهافتوا على السماع عليه. فكان أصحاب الحديث ربما طلبوا منه أن يحدثهم، فيمتنع عليهم، ويلحون في الطلب، ويبرمونه بالمسألة، فيغضب عليهم[1].

وبإدراكنا لهذين الأمرين يمكن فهم دلالات هذه المقالات عن الأعمش بطريقة صحيحة، وهي أن ذمه لطلاب الحديث كان نتيجة لهذه الطبيعة النفسية التي يحملها، وكذلك لما يلاقيه من عنت الطلاب وتدافعهم. فلا يفهم إذاً من هذه النصوص ذم الرواية وتوهين جانبها، وكيف يفهم ذلك منه، وهو الذي نقل عنه كلمات في ذم من لم يطلب الحديث أشد من تلك الكلمات التي قالها في ذم طلاب الحديث، فقال ـ فيما أسنده الخطيب عنه ـ: «من لم يطلب الحديث أشتهي أن أصفعه بنعلي»[2]، وقد ظل رَحِمَهُ اللهُ يطلب الحديث حتى مات كما قال أبو بكر بن عياش[3].

٩ ـ عن شعيب بن حرب، قال: «كنا عند سفيان الثوري يوماً، فتذاكرنا الحديث، فقال: لو كان في هذا الحديث خير لنقص كما ينقص الخير، ولكنه شر فأراه يزيد كما يزيد الشر»[4].

١٠ ـ عن زكريا القطان، يقول: «رأيت سفيان بن عيينة ـ وقد ألجأه أصحاب الحديث إلى الميل الأخضر ـ فالتفت إليهم، فقال: ما أدري الذي تطلبونه من الخير، ولو كان من الخير لنقص كما ينقص الخير»[5].

١١ ـ عن عبد الرزاق الصنعاني، قال: «كنا نظن أن كثرة الحديث خير، فإذا هو شر كله»[6].

في النص الأول يصف سفيان الثوري الحديث بأنه شر؛ معللاً ذلك بأنه لو كان خيراً لنقص كما ينقص الخير، ولكنه كالشر يزداد. والثوري في هذا النص لم يقصد ـ بالتأكيد ـ نفي الخير عن هذا الحديث نفسه، بدلالة أن القرآن خير كله ولم ينقص![7].

وفي النص الثاني يقول سفيان بن عيينة لطلاب الحديث متشككاً مما يطلبونه: «ما أدري ما الذي تطلبونه من الخير، ولو كان من الخير لنقص كما ينقص الخير...»، والملاحظ هنا أن سفيان لم يسم هذا الذي يتشكك في كونه من الخير ـ بخلاف

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٢) أخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث، ص: ١٧٤.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص: ١٧٥.
(٤) أخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث، ص: ١٦٥، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٨٩.
(٥) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٨٩.
(٦) أخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث، ص: ١٧٠.
(٧) ينظر: الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ٢٧٨.

الثوري ـ وإنما قال: «ما أدري ما الذي تطلبونه. .» وعلل هذا الشك بالتعليل ذاته الذي علل به الثوري مقالته السابقة؛ فقال: «لو كان من الخير لنقص كما ينقص الخير».

وفي النص الثالث يعبِّر الإمام عبد الرزاق عن نفسه، بأنه كان يظن أن كثرة الحديث خير، فإذا هي شر كله.

ومحل الإشكال في هذه النصوص الثلاثة، هو هذا الذم من هؤلاء النقاد للحديث؛ فالثوري يصفه بأنه شر، وابن عيينة يتشكك من دخوله في مسمى الخير، وعبد الرزاق يجزم بأن كثرة الحديث شر كلها، بعد أن كان يظنه من الخير، فبماذا يمكن توجيه هذه النصوص؟ وهل هي تنصرف للحديث والرواية أو إلى غير ذلك؟

هناك توجيهان لهذه النصوص:

الأول: تحمل هذه النصوص على ما يلاقيه هؤلاء النقاد من عنت طلاب الحديث، وشدة إلحاحهم في طلب التحديث، وهذا ما يجعل هؤلاء النقاد في حالة نفسية حرجة، فتخرج منهم هذه الكلمات، وهذا ما جنح إليه ابن عبد البر، فعلق على مقالة سفيان بن عيينة بقوله: «وهذا الكلام خرج منه على ضجر، ولأولي العلم فيه نظر»[1]. ويعني بقوله: «على ضجر»؛ أي: خرج هذا الكلام من سفيان في حالة ضجر من طلاب الحديث، ولفهم هذه المقالات يتطلب معرفة حالة طلاب الحديث مع شيوخهم، وهذا لا يمكن إلا بوصف الواقع العلمي في ذلك العصر، وقد لخصه المعلمي بقوله: «كانت الرغبة في طلب الحديث في القرون الأولى شديدة، فإذا اشتهر شيخ ثقة معمر، قصده الطلاب من آفاق الدنيا، منهم من يسافر الشهر والشهرين وأكثر؛ ليدرك ذاك الشيخ، وأكثر هؤلاء الطلاب شبان وفقراء، وكان يجتمع لدى الشيخ جماعة من هؤلاء كلهم حريص على السماع منه، وعلى الاستكثار ما أمكنه في أقل وقت، إذ لا يمكنه إطالة البقاء هناك لقلة ما بيده من النفقة، ولأنه يخاف أن يموت الشيخ قبل أن يستكثر من السماع منه، ولأنه قد يكون شيوخ آخرون في بلدان أخرى، يريد أن يدركهم، ويأخذ عنهم، فكان هؤلاء الشباب يتكاثرون على الشيخ، ويلحون عليه، فيتعب، ويضيق بهم ذرعاً، وهو إنسان له حاجات، وأوقات، يحب أن يستريح فيها، وهم لا يدعونه، ومع ذلك فكثير منهم لا يرضون أن يأخذوا من الشيخ سلاماً بسلام، بل يريدون اختباره ليتبين لهم أضابط أم لا، فيوردون عليه بعض الأسئلة التي هي مظنة الغلط، ويناقشونه في بعض الأحاديث، ويطالبونه بأن يبرز أصل سماعه،

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٨٩.

وإذا عثروا للشيخ على خطأ أو سقط أو استنكروا شيئاً من حاله، خرجوا يتناقلون ذلك بقصد النصيحة، فكان بعض أولئك الشيوخ إذا حل عليه الطلبة، وضاق بهم ذرعاً، أطلق تلك الكلمات»[1].

ويؤكد هذا ما يروى أن سفيان بن عيينة رأى يوماً في المنام أن أسنانه سقطت، قال: «فذكرت ذلك للزهري، فقال: يموت أسنانك وتبقى أنت، قال: فمات أسناني «يقصد أقرانه»، وبقيت أنا، فجعل الله كل عدو لي محدثاً»[2]. قال الذهبي ـ معلقاً على هذه القصة ـ: «قال هذا من شدة ما كان يلقى من ازدحام أصحاب الحديث عليه، حتى يبرموه»[3].

أما عبد الرزاق الصنعاني، فقد وفد عليه في صنعاء طلاب الحديث من كل أقطار الدنيا، فطافوا به، حتى أغلق بيته عليه ضيقاً بهم وتبرماً من إلحاحهم[4]، حتى قيل ـ في كثرة الرحل إليه ـ: إنه لم يرحل لأحد بعد رسول الله ﷺ في المدينة، كما رحل لعبد الرزاق في اليمن، حتى أتعب الرواحل في المسير إليه[5]، فكيف يكون حال من هذا شأنه؟!

الثاني: أن هذا الذم من هؤلاء النقاد ينصرف إلى غرائب الأحاديث ومناكيرها، دون معروفها ومشهورها؛ لأن الأخبار الشاذة والأحاديث المنكرة أكثر من أن تحصى. ومما يؤكد هذا المعنى أنه ورد عن جماعة من العلماء، غير هؤلاء، كراهة الاشتغال بها، وذهاب الأوقات في طلبها. وقد أنكر الإمام أحمد على من يفعل ذلك؛ فقال ـ مستغرباً حالهم ـ: «يطلبون حديثاً من ثلاثين وجهاً! أحاديث ضعيفة!» وجعل يُنكر طلب الطرق نحو هذا، قال: «هذا شيء لا تنتفعون به»[6]، وقد علَّق الإمام ابن رجب على كلام أحمد هذا بقوله: «إنما كره أحمد تطلب الطرق الغريبة الشاذة المنكرة، وأما الطرق الصحيحة المحفوظة؛ فإنه كان يحث على طلبها»[7]. وقال الخطيب ـ واصفاً حال هؤلاء الطلبة ـ: «ولعل أحدهم لا يعرف من الصحاح حديثاً، وتراه يذكر من الطرق الغريبة والأسانيد العجيبة التي أكثرها موضوع، وجلُّها مصنوع، ما لا ينتفع به، وقد أذهب من عمره جزءاً في طلبه»[8].

---

(١) الأنوار الكاشفة، للمعلمي ص: ٢٧٩ بتصرف.

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٨/ ٤٦٠.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٤٦٠.

(٤) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٣٦/ ١٧٧.

(٥) المرجع السابق: ٣٦/ ١٧٢.

(٦) مسائل أبي داود، ص: ٢٨٢، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٦٤٧.

(٧) شرح علل الترمذي ٢/ ٦٤٧.

(٨) شرف أصحاب الحديث، للخطيب، ص: ١٧٠، باختصار.

إذن يحمل كلام هؤلاء النقاد على أحد المعنيين، ولا يمنع من اجتماع الأمرين كليهما في تفسير هذه النصوص؛ فقد يغضب الناقد من طلابه، ويتبرم من إلحاحهم، وفي الوقت ذاته يعيب عليهم تتبع غرائب الأسانيد والروايات، أما أن يحمل كلامهم على صحاح السنن، ومعروف الأحاديث فليس هذا بصحيح، ولا يقول هذا من يعرف طرفاً من أحوالهم، إذ كيف يكون ذلك من الثوري وهو القائل: «أكثروا من الأحاديث، فإنها سلاح»[1]، والقائل: «ينبغي للرجل أن يكره ولده على طلب الحديث، يقول: فإنه مسؤول عنه»[2]؟! أو من ابن عيينة وهو القائل في تفسير الشهداء والصالحين في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾﴾ [النساء: ٦٩]: «الصالحون: هم أصحاب الحديث؟!»[3].

وبعد؛ فيمكن بعد هذا التحليل أن نضع لكل مجموعة من هذه المجموعات عنواناً يكون هو القاسم المشترك، الذي يجمع بين هذه النصوص، أو العلة التي وردت لأجلها هذه النصوص، وهذا يفهم من النظرة الكلية لسياقات النصوص:

فأما المجموعة الأولى فيمكن أن يوضع لها العنوان التالي: «نهي المحدث عن الاكتفاء بحفظ الحديث دون معرفة معناه»، والمجموعة الثانية: «خوف المحدث من الخطأ»، والمجموعة الثالثة: «نهي المحدث عن الاشتغال بالحديث وهجر القرآن»، والمجموعة الرابعة: «تورع المحدث عن الحديث لعظم المسؤولية»، والمجموعة الخامسة: «ذم أخلاق بعض أهل الحديث لتتبعهم الغرائب وإلحاحهم في الطلب».

وتكاد تكون المجموعة الأخيرة هي المجموعة التي تستغرق الكثير من النصوص الواردة في القدح بأهل الحديث.

ومما تقدم فقد ظهر لنا بشكل بارز سياقات هذه النصوص، ودلالتها ومراد الأئمة منها، فلم نجد فيها ـ بحمد الله ـ نصّاً واحداً ينصرف إلى القدح بحديث رسول الله ﷺ والتشكيك بثبوته، ولا يفهم ذلك من نصوصهم إلا من كان أجنبيّاً عن علومهم، وجاهلاً بأحوالهم.

كما ظهر أيضاً أن هذه المقارنة التي عقدها الكاتب ـ بين نظرة المتقدمين للرواية، وأنها نظرة سلبية، وبين نظرة من جاء بعدهم من أصحاب المسانيد والصحاح، واحتفائهم بالرواية ـ مقارنة غير موضوعية، ولم تبن على أساس علمي صحيح، وقد وقع الكاتب خلالها في خطأين علميين كبيرين:

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٦/ ٣٦٤.

(٢) المرجع السابق ٦/ ٣٦٥.

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٨/ ٤٦٩.

أولهما: فهمه أن ما وجد في كلام المتقدمين مما يوحي بذم الحديث أو ذم طلابه أن ذلك يعني توهين جانب الرواية، وعدم مصداقيتها، وهذا ـ كما ظهر من خلال هذه المناقشة ـ فهم أجنبي عن مناهج الأئمة وواقعهم.

ثانيهما: محاولته إسقاط كلام المتقدمين ـ في ذم بعض مسالك الطلب في الحديث، أو ورعهم الشديد في الرواية، أو خوفهم من أن يتحول تعلم الحديث إلى شهوة نفسية ليس معها نية، أو ما صدر من بعضهم من ذم طلاب الحديث في بحثهم عن غرائب الروايات والأسانيد ـ على ما حصل في العصر الذهبي لتدوين السُّنَّة ـ وهو القرن الثالث ـ من ظهور المصنفات وتنوعها؛ ككتب المسانيد والصحاح والسنن ونحو ذلك، والتي ما زالت باقية حتى اليوم، وبأن هؤلاء المصنفين خالفوا مناهج من سبقهم، وذلك لتوهين الثقة بهذه الكتب، وفتح ثقوب الشك في جدارها، وهذا ـ كما رأينا ـ يناقض تماماً واقع النقاد ومنهجهم.

ومما يحتاج إلى تأكيده هنا ـ وقد سبقت الإشارة إليه ـ أنه لا بد لفهم قولٍ لأحد هؤلاء الأئمة، من جمع أقواله، ومعرفة أخباره، وقراءة ترجمته، وكذلك جمع النظائر من أقوال غيره، فبهذا يتضح مراده، وينضج مقصوده، ويفهم قوله على الوجه الصحيح. أما اختطاف الأقوال وعزلها عن سياقها، وبترها عن بقية النصوص الأخرى، ومن ثم إصدار الأحكام القطعية بناء عليها؛ فهذا عمل ليس له منهج إلا غياب المنهج، ولا يفعله إلا من دخل إلى النصوص بعقيدة مستوية، فهو يريد أن يجد فيها ما يسند عقيدته، ويعزز أفكاره، فتراه يعطف النصوص إليها عطفاً، ويلوي أعناقها، وينتقي منها ما يظن أنه يقوي ما يؤمن به ويسعى إليه، ويتجاهل منها ما يهدم أصل بنيانه، ويزين ذلك باللغة الحاسمة، والعبارات التي توهم القارئ بالتجرد في البحث عن الحق، حتى يخيِّل إلى الناس أن حيته تسعى، وما هي بذلك.

قال ابن خلدون ـ موضحاً أثر الاعتقاد المسبق في قبول الأخبار ـ: «فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر، حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله»[1].

إشكالية الصحابة المكثرين من الرواية:

مع أن الحرص على الرواية والانشغال بها كان هو السمة العامة لأصحاب

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص: ٤٠.

رسول الله ﷺ حتى إن أحدهم ـ عندما يغيب عن مجلسه الشريف يسأل صاحبه عن ما قاله ﷺ في ذلك المجلس، ويجعلون ذلك نوبة بينهم[1] إلا أنهم ـ مع هذا ـ لم يكونوا على درجة واحدة في كثرة الرواية أو قلتها، فمنهم من قلَّت روايته لانشغاله عنها بأمر أعظم من ذلك؛ كأبي بكر فإنه انشغل بالخلافة وتدبير أمور الدولة عن الرواية، كما أن وفاته كانت مبكرة[2]. ومنهم من قلَّ حظه من الرواية ديانة وورعاً[3]، ومنهم من كان يحجم عنها؛ خيفة الزلل والخطأ[4]. وفي المقابل كان من بينهم من استغرقت الرواية عمره كله؛ لأنه كان يرى أن هذه الأحاديث هي من العلم الذي لا يجوز ـ بحال ـ كتمه وإخفاؤه[5].

وفي جانب آخر كان لطول العمر وقصره دور في قلة الرواية وكثرتها، «فمن عُمِّر من أصحاب رسول الله ﷺ عمراً قليلاً، قلَّ النقل عنهم، ومن طال عُمُره منهم كثر النقل عنهم»[6].

ومن هذا الباب طرح بعض أصحاب هذا الاتجاه العقلي هذه الإشكالية؛ فقال أحدهم: «لقد اعتمد أصحاب السنن وغيرهم من المهتمين بالحديث على المكثرين في الرواية من الصحابة دون غيرهم، وهو خلاف السيرة التي عليها كبارهم؛ حيث كانوا من المقلين في الحديث؛ لخوفهم من الكذب على النبي والانشغال بما سوى

---

(١) كما كان يفعل عمر رضي الله عنه مع جاره الأنصاري، وقد ورد ذلك في قصة إيلاء النبي ﷺ من نسائه، وفيه قول عمر: «كان لي صاحب من الأنصار إذا غبت أتاني بالخبر، وإذا غاب كنت أنا آتيه بالخبر»، وفي رواية أخرى: «فنزل صاحبي يوم نوبته». أخرجه البخاري ٢/ ٨٧٢ ح٢٣٣٦، ومسلم ٢/ ١١٠٥ ح١٤٧٩.

(٢) فهو توفي رضي الله عنه بعد وفاة النبي ﷺ بزمن يسير، قال المزي: «ولي الخلافة بعد وفاة النبي ﷺ سنتين وشيئاً، وقيل: عشرين شهراً». (تهذيب الكمال ١٥/ ٢٨٤).

(٣) كما كان يقول عثمان: «ما يمنعني أن أحدِّث عن النبي ﷺ أن لا أكون من أوعى أصحابه عنه، ولكني سمعت النبي ﷺ يقول: **«من قال عليَّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار»**. (ينظر: التاريخ الكبير، للبخاري ٦/ ٢٠٩، والكامل، لابن عدي ١/ ٣). وكان عثمان يقصد من هذا الإكثار من الحديث؛ بدلالة أنه حدث عن رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة. ومثل ذلك الزبير بن العوام، قال عبد الله بن الزبير: قلت للزبير: إني لا أسمعك تحدث عن رسول الله ﷺ كما يحدِّث فلان وفلان؟ قال: أما إني لم أفارقه ولكن سمعته يقول: **«من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار»**. (صحيح البخاري ١/ ٥٢ ح١٠٧).

(٤) قيل لأبي قتادة: حدثني بشيء سمعته من رسول الله ﷺ قال: إني أخشى أن يزل لساني بشيء لم يقله رسول الله، إني سمعته يقول: **«من كذبَ علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»**. ينظر: المستدرك، للحاكم ١/ ١٩٥، والكامل، لابن عدي ١/ ٣. ومثل هذا نقل عن أنس رضي الله عنه. ينظر ـ أيضاً ـ: الكامل ١/ ٣.

(٥) وممن كان يقول ذلك: أبو هريرة، فقد روى مسلم عنه أنه قال: «ولولا آيتان أنزلهما الله في كتابه، ما حدثت شيئاً أبداً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ...﴾» إلى آخر الآيتين. [البقرة: ١٥٩، ١٦٠]. أخرجه مسلم ٧/ ١٦٧ ح٦٥٥٥.

(٦) الفصل في الملل، لابن حزم ٤/ ١٠٩.

القرآن»[1]، ثم ذكر أنَّ منهم أبا هريرة الذي عُرِف بإكثاره من الحديث، حتى إنه كذَّبَه بعض الصحابة، وهدَّدَ بعض كبار الصحابة بالنفي سبعة من الصحابة المعروفين بكثرة الرواية دون غيرهم إذا لم يتوقفوا عن الرواية[2].

مرويات أبي هريرة:

لأن أبا هريرة من المكثرين في الرواية، فقد أصبح في عرف الخطاب العقلي المعاصر ممثلاً للسُّنَّة النبوية، ولهذا كان هذا الصحابي أكثر الصحابة حضوراً في الخطاب العقلي المعاصر، وقد تشكل هذا الحضور عبر عدد من المواقف السلبية التي اتخذها أصحاب هذا الاتجاه، تجاه هذه الشخصية، ويمكن توزيع هذه المواقف على ثلاثة محاور: الأول: كثرة حديثه، والثاني: موقف كبار الصحابة من حديثه، والثالث: إشكالات في مروياته.

المحور الأول: كثرة حديثه:

يتوارد عامة أصحاب هذا الاتجاه على التسليم بأن كثرة مرويات أبي هريرة يجب أن تثير إشكالاً في سلامة مروياته من حيث الأصل، فكيف يروي هذا العدد الكبير من الأحاديث ـ والتي يبلغ تعدادها أكثر من خمسة آلاف حديث ـ وهو لم يسلم إلا متأخراً؟![3]. وهذا الإشكال يعتمد في بنيته الأساسية على القول المشهور في عدد أحاديث أبي هريرة، وهذا العدد ذكره ابن الجوزي في «تلقيح فهوم أهل الأثر»[4]، عن مسند بقي بن مخلد المفقود؛ حيث ذكر بقي عدد أحاديث المكثرين من الصحابة، فأخذ أبو هريرة الرقم الأعلى، إذ بلغت أحاديثه في مسند بقي ـ بحسب كلام ابن الجوزي ـ خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً، (٥٣٧٤).

---

(١) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١٠١، وينظر: التأثير المسيحي في تفسير القرآن، لمصطفى بو هندي، ص:١١٥.

(٢) ينظر: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١٠١ ـ ١٠٥، وتحديث الفكر الإسلامي، لعبد المجيد الشرفي، ص:١٦، ونحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص:٢٤٨، وسدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عيد، ص:٦٣ و٦٤، وسُنَّة الأولين، لابن قرناس، ص:٥٢٣، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٠٧، وص: ١١٤، وهموم مسلم، التفكير بدلاً من التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:١٠٣.

(٣) وعامة أصحاب هذا الاتجاه على التسليم بهذا الرقم، ينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:٣، تحديث الفكر الإسلامي، لعبد المجيد الشرفي، ص:١٦، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٠٧، ومشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١٠١. وهموم مسلم، التفكير بدلاً عن التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:١٠١.

(٤) ص: ٢٦٣.

وقد ناقش أحمد شاكر رَحِمَهُ اللهُ هذا الإشكال بما مؤداه عدم التسليم بهذا الرقم؛ فإنه بمقارنة هذا الرقم مع ما تحصل لنا في أكبر الموسوعات الحديثية ـ وهو مسند أحمد بن حنبل ـ سنجد الفرق واضحاً، إذ بلغت أحاديث أبي هريرة في مسند أحمد مع المكرر ثلاثة آلاف وثمانمائة وثمانية وأربعين حديثاً، (٣٨٤٨)، وبحذف المكرر بلغت ألفاً وخمسمائة وتسعة وسبعين حديثاً، (١٥٧٩)، وهو فرق كبير، ولا يمكن تبريره بكون مسند أحمد لم يجمع كل الأحاديث؛ لأن التفاوت بين الرقمين واسع جدّاً، والذي يظهر أن ابن الجوزي عدَّ ما رواه بقي لأبي هريرة مطلقاً، وأدخل فيه المكرر، فتعدد الحديث الواحد بتعدد طرقه، وقد يكون بقي يروي الحديث الواحد مقطعاً أجزاء؛ باعتبار الأبواب والمعاني، كما يفعل البخاري، ويؤيده أن ابن حزم يصفه بأنه رتب أحاديث كل صحابي على أبواب الفقه[1].

وقد أكَّد أحد الباحثين عدم صحة هذا الرقم المشهور لأحاديث أبي هريرة[2]، وذلك عبر دراسة علمية قام بها فريق من المتخصصين في الحاسب الآلي، وقد قسم العمل الإحصائي للأحاديث على مرحلتين:

المرحلة الأولى: إحصاء أحاديث أبي هريرة في الكتب الستة «البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه»، وفي هذه المرحلة بلغت أحاديث أبي هريرة خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً، (٥٣٧٤)، المكرر منها أربعة آلاف وأربعة وسبعون حديثاً، (٤٠٧٤)، وعلى هذا يبقى العدد غير المكرر ألفاً وثلاثمائة حديث، (١٣٠٠)، وهذه الأحاديث غير المكررة رغم قلَّتها إلا أنه لم ينفرد بها أبو هريرة وحده، فقد شاركه في روايتها العديد من الصحابة. وبعد إحصاء ما تفرد به أبو هريرة نزل الرقم إلى أقل من عشرة أحاديث!!

المرحلة الثانية: إحصاء أحاديث أبي هريرة في الكتب التسعة «البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، وموطأ مالك، ومسند أحمد»، وقد بلغت الأحاديث المنسوبة إلى أبي هريرة ثمانية آلاف وتسعمائة وستين حديثاً، منها ثمانية آلاف وخمسمائة وعشرة أحاديث بسند متصل، وأربعمائة وخمسون بسند منقطع. وبعد حذف المكرر بلغ عدها أربعة آلاف وسبعمائة وخمسة أحاديث، ثم بعد حذف الأحاديث التي رويت عن طريق صحابة آخرين والإبقاء على ما تفرد به، بلغت الأحاديث مئتين وثلاثة وخمسين حديثاً. وبعد حذف المكرر من الأحاديث التي تفرَّد بها، تضاءل الرقم حتى وصل إلى اثنين وأربعين حديثاً!

---

(١) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، للحافظ ابن كثير، لأحمد شاكر، ص:١٧٠.

(٢) وهو محمد عبده يماني، وقد نشرها في كتابه: «أبو هريرة والحقيقة الكاملة»، ص:٤٨.

وقام باحث آخر بجهد مماثل[1]، فتتبع أحاديث أبي هريرة في خمسة عشر كتاباً من كتب السُّنَّة المشهورة، فتحصل لديه أن عدد أحاديث أبي هريرة بعد حذف المكرر منها لا يتجاوز ألفاً وخمسمائة حديث (١٥٠٠)! وهو بهذا يقارب جهد الباحث الآخر في الرقم، إلا أن الأول زاد عليه مرحلة مهمة، وهي إحصاء الأحاديث التي تفرَّد بها أبو هريرة عن غيره من الصحابة.

وبهذه الدراسات العلمية يضعف أثر هذا الإشكال، بل وتتعطل فاعليته تماماً، ولم يعد مؤثراً في مرويات هذا الصحابي الجليل.

المحور الثاني: موقف كبار الصحابة من أبي هريرة ومروياته:

لتكريس الموقف الإشكالي من مرويات أبي هريرة رضي الله عنه، يستند بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى البحث عما يظنونه مواقف سلبية لكبار الصحابة من مرويات أبي هريرة، ولأن هذه الأمثلة والمواقف يكثر تداولها في الخطاب العقلي المعاصر، فلا بد - لأجل هذا - من دراستها دراسة علمية، والنظر في ثبوتها أولاً، ثم الكشف عن معانيها ودلالاتها، وهل هي تدل على إدانة أبي هريرة ورواياته؟

موقف عمر بن الخطاب:

يُعَدُ موقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أبي هريرة ومروياته من أبرز المواقف التي يتكئ عليها أصحاب هذا الاتجاه في إدانة أبي هريرة ومروياته[2]. وقد نقل عن عمر في هذا الباب مجموعة من النصوص:

أ - منها ما جاء في إحدى الروايات أنه هدد أبا هريرة بالقول: «لتتركن الحديث عن رسول الله ﷺ أو لألحِقنَّك بأرض دوس»[3]، وإسناد الخبر صحيح، كما ظهر في الحاشية.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال من حيث الإجمال فيقال: إن مما هو معلوم من دين الله بالضرورة أن ما جاء به الرسول ﷺ حقٌّ بلا ريب، وأنه يجب الأخذ به وتبليغه وبثه بين الناس، قال تعالى: ﴿**وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟**﴾ [الحشر: ٧]، وقال ﷺ: «**بَلِّغُوا عنّي ولَوْ آيَة**»[4]، كما أمر الله سبحانه وتعالى نبيه بالبلاغ الكامل،

---

(١) **هو**: عبد السميع الأنيس، في كتابه: بحوث في السُّنَّة المطهرة، ص:١٧.

(٢) ينظر: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١٠٤، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١١٤، والسلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٤٠.

(٣) هذا الأثر أخرجه أبو زرعة في تاريخه ١/ ٧٣ - ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٥٠/ ١٧٢، وأخرجه أيضاً ابن شبة في تاريخ المدينة ٣/ ١٦، وذكر هذا الأثر أيضاً ابن كثير في البداية ٨/ ١٠٦، والهندي في كنز العمال ١٠/ ٢٩١ وعزاه لابن عساكر. وسنده صحيح.

(٤) أخرجه البخاري ٣/ ١٢٧٥ ح٣٢٧٤ من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

فــقــال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾ [المائدة: ٦٧]، وبلاغه ﷺ هذا القرآن هو مادة سُنَّته، وعليه فمن جحد أو كذب شيئاً من سُنَّته فقد ظن برسول الله ﷺ ظن السوء؛ لأن ذلك يؤول إلى نقص في البلاغ وكتمان له «وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللهِ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللهِ الْفِرْيَةَ»[1].

كما جاءت النصوص القرآنية بالأمر بالاقتداء به واتباع هديه؛ فقال سبحانه: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا ۝٢١﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقال فيه: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٥٢، ٥٣] «ومثل هذا في القرآن كثير، ولا سبيل إلى اتباعه والتأسي به والوقوف عند أمره إلا بالخبر عنه، فكيف يتوهم أحدٌ على عمر أنه يأمر بخلاف ما أمر الله به؟!»[2].

أما من حيث التفصيل، فيقال: مما يؤكد أن هذا النص لا يعني ـ بحال ـ عدم ثقة عمر رضي الله عنه بمرويات أبي هريرة ما يلي:

١ ـ أن هذا الخبر يأتي في سياق ما عرف به عمر من المبالغة في التثبت من الأخبار ـ حرصاً منه على سُنَّة رسول الله ﷺ، إذ هو ينسجم تماماً مع مذهبه المعروف في الاحتياط للرواية[3]؛ فقد كان مراده رضي الله عنه المبالغة في زيادة توثق أبي هريرة مما يروي، وحثه على ذلك، ولذا قال ابن كثير ـ معلقاً على الخبر الأول ـ: «وهذا محمول من عمر على أنه خشي من الأحاديث التى قد تضعها الناس على غير مواضعها، وأنهم يتكلمون على ما فيها من أحاديث الرخص، وأن الرجل إذا أكثر من الحديث ربما وقع فى أحاديثه بعض الغلط أو الخطأ، فيحملها الناس عنه، أو نحو ذلك»[4].

ومن الأمثلة التي تؤكد التزام عمر بهذا المنهج: القصة المشهورة في استئذان أبي موسى؛ حيث استأذن أبو موسى على بيت عمر ثلاثاً ثم رجع، فقال له عمر: ما ردك؟ كنا في شغل، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**الاسْتِئْذَانُ ثَلَاثٌ، فَإِنْ أُذِنَ لَكَ، وَإِلا فَارْجِعْ**» قال: لتأتيني على هذا ببينة، وإلا فعلت وفعلت ـ وفي رواية: «فلأوجعن ظهرك وبطنك ـ فذهب أبو موسى، قال عمر: إن وجد بينة تجدوه عند المنبر عشية، وإن لم يجد بينة فلم تجدوه، فلما أن جاء بالعشي وجدوه، قال: يا أبا موسى ما

---

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم ١/١٥٩ ح٢٨٧ عن مسروق عن عائشة موقوفاً عليها.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ١٨٢.

(٣) ينظر: تحقيق منيف الرتبة، للعلائي، ص:١١٨، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/ ٦٠١.

(٤) البداية والنهاية، لابن كثير ٨/ ١٠٦.

تقول؟ أقد وجدت؟ قال: نعم، أُبي بن كعب، قال: عدل، قال: يا أبا الطفيل، ما يقول هذا؟! قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك، يا ابن الخطاب، فلا تكونن عذاباً على أصحاب رسول الله ﷺ قال: سبحان الله إنما سمعت شيئاً فأحببت أن أتثبت[1]. فقول أُبي لعمر: «فلا تكونن عذاباً على أصحاب رسول الله ﷺ» يؤكد أن عمر معروف بهذا الاحتياط، وقد سبق منه مثل هذا التوثق، كما أن جواب عمر له ـ: «إنما سمعت شيئاً فأحببت أن أتثبت» ـ يؤكد أن عمر لم يكن قصده من ذلك إلا الاحتياط والتثبت، وليس اتهام أبي موسى ولا غيره. وهذا هو منهج عمر رضي الله عنه يفعله مع أبي هريرة رضي الله عنه، ويفعله مع أبي موسى رضي الله عنه الذي هو «من أكابر الصحابة وثقاتهم باتفاق الأئمة»[2].

٢ ـ أنه صح عن عمر الإذن له بالرواية، حيث روى ابن عساكر بسنده إلى أبي هريرة أنه قال: بلغ عمر حديثي، فأرسل إليَّ، فقال: كنت معنا يوم كنا مع رسول الله ﷺ في بيت فلان؟ قال: قلت: نعم، وقد علمت، لِمَ تسألني عن ذلك. قال: ولم سألتك؟ قلت: إن رسول الله ﷺ قال يومئذ: «**مَن كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**» قال: أمّا إذاً، فاذهب، فحدِّث[3].

٣ ـ كما أنه لو كانت أحاديث أبي هريرة غير صحيحة عند عمر، لنكّل به أشد ما يكون، لا بنفيه إلى أرض قومه أو غيرها[4]، إذ الواجب على عمر ـ والحالة هذه ـ أن يعلن بطلان أحاديث أبي هريرة بعبارة صريحة لا تحتمل التأويل.

٤ ـ ثقة عمر بأبي هريرة، ففي آخر خلافة عمر أرسل أبا هريرة إلى البحرين، وجعله على الصلاة والقضاء، وكان ذلك في ولاية قدامة بن مظعون على البحرين، فلما عزله عمر بعد ذلك، ولى أبا هريرة بعده[5]، بل كان يفتيهم في دقيق الفقه، مثل مسألة المطلقة دون الثلاث، إذا تزوجت زوجاً أصابها، هل ترجع إلى الأول على الثلاث؟ أو تعود على ما بقي؟ وهي مسألة مشكلة، وقد وافقت فتواه فيها فتوى عمر[6]. ونحو ذلك من المسائل، فكيف يكون ذلك مع من لا يأمن منه الكذب على رسول الله ﷺ؟!

٥ ـ أنه صح عن عمر أمره للصحابة بالرواية، وهذا يؤكد أن خوفه كان على الرواية لا منها؛ ومن الأخبار في هذا ما جاء أنه خطب يوم جمعة، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: «أمّا بعد، فإني أريد أن أقول مقالة قد قدر لي أن أقولها، من وعاها وعقلها،

---

(١) أخرجه مسلم ٣/ ٢٦٩٦ ح٢١٥٤.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٤/ ٥٣٦.
(٣) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٧٦/ ٣٤٤.
(٤) ينظر: ظلمات أبي رية أمام أضواء السُّنَّة المحمدية، لعبد الرزاق حمزة، ص:٤٣.
(٥) ينظر: فتوح البلدان، للبلاذري ١/ ١٠٠.
(٦) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٤/ ٥٣٣.

وحفظها، فليحدث بها حيث تنتهي به راحلته، ومن خشي أن لا يعيها، فإني لا أحل له أن يكذب عليّ، إن الله بعث محمدًا ﷺ بالحق، وأنزل معه الكتاب، فكان مما أنزل معه الرجم»[١]. «وهذا يدل على أن نهيه عن الإكثار، وأمره بالإقلال من الرواية عن رسول الله ﷺ إنما كان خوف الكذب على رسول الله ﷺ وخوفاً أن يكونوا مع الإكثار يحدثون بما لم يتيقنوا حفظه، ولم يعوه؛ لأن ضبط من قلَّت روايته أكثر من ضبط المستكثر، وهو أبعد من السهو والغلط الذي لا يؤمن مع الإكثار، فلهذا أمرهم عمر بالإقلال من الرواية، ولو كره الرواية وذمها لنهى عن الإقلال منها والإكثار، ألا تراه يقول: فمن حفظها ووعاها فليحدث بها. فكيف يأمرهم بالحديث عن رسول الله ﷺ وينهاهم عنه؟ هذا لا يستقيم، بل كيف ينهاهم عن الحديث عن رسول الله ﷺ ويأمرهم بالإقلال منه، وهو يندبهم إلى الحديث عن نفسه، بقوله: «من حفظ مقالتي ووعاها فليحدث بها حيث تنتهي به راحلته، ثم قال: ومن خشي أن لا يعيها فلا يكذب عليّ؟!»»[٢]. والأخبار الواردة في تثبت عمر واحتياطه للرواية كثيرة جدّاً[٣].

ب ـ ومن النصوص في موقف عمر من أبي هريرة، ما جاء عن الزهري؛ أنه قال: قال عمر: «أقلّوا الرواية عن رسول الله ﷺ إلا فيما يعمل به»، قال: ثم يقول أبو هريرة: «أفأنا كنت محدثكم بهذه الأحاديث وعمر حي، أما والله لو بقي إن المخفقة ستباشر ظهري»[٤]. وهذا خبر ضعيف، كما ظهر في تخريجه.

ج ـ ومن النصوص أيضاً: ما رواه أبو سلمة؛ أن أبا هريرة قال: «ما كنا نستطيع أن نقول: قال رسول الله ﷺ حتى قبض عمر. قال أبو سلمة: فسألته: بم؟ قال: كنا نخاف السياط، وأومأ بيده إلى ظهره»[٥].

وهذا الأثر لا يصح؛ لأن إسناده ضعيف، كما ظهر في تخريجه.

د ـ ومن النصوص أيضاً: ما رواه محمد بن عجلان؛ أن أبا هريرة كان يقول: «إني لأحدث أحاديث لو تكلمت بها في زمان عمر، أو عند عمر لشج رأسي»[٦]، وإسناده ضعيف؛ لانقطاعه، كما ظهر في الحاشية.

---

(١) أخرجه البخاري ٦/ ٢٥٠٤ ح٦٤٤٢، ومسلم ٣/ ١٣١٧ ح١٦٩١، واللفظ للأول.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ١٨٢.

(٣) ينظر ـ على سبيل التمثيل ـ: تذكرة الحفاظ، للذهبي ١/ ١٢.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ١١/ ٢٦٢، ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٦٧/ ٣٤٤، وهو خبر ضعيف؛ لانقطاعه بين الزهري وعمر؛ فالأول لم يدرك عمر قولاً واحداً.

(٥) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٦٧/ ٣٤٤، وإسناده ضعيف؛ لأنه فيه كل من يزيد بن يوسف الرحبي وشيخه صالح بن الرحبي وشيخه صالح بن أبي الأخضر وهما ضعيفان عند عامة النقاد.

(٦) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٧٦/ ٣٤٣، وإسناده ضعيف؛ لأنه منقطع، فقد رواه محمد بن عجلان عن أبي هريرة وهو لم يدركه.

هـ ـ ونقل بعض أصحاب هذا الاتجاه[1]؛ أن عمر بن الخطاب قال عن أبي هريرة: «أكبر كذاب من المحدثين هو أبو هريرة»، ونسبه إلى كتاب «الإصابة» لابن حجر. وبعد الرجوع إلى هذا الكتاب لم أجده فيه! وظاهر من لفظه أنه أثر مختلق! ففضلاً عن نكارة معناه؛ فإن لفظه غريب؛ إذ لم يعهد أن لفظة «المحدثين» متداولة في ذلك العصر، بالمعنى المقصود.

وخلاصة ما تقدم فإن هذه الآثار لم يثبت منها شيء، فلا يحتاج مع هذا الضعف البيِّن أن نفترض فيها الصحة ثم نناقشها.

موقف عثمان بن عفان:

ليس للخليفة الراشد عثمان بن عفان موقف سلبي من أبي هريرة، لكنه كما يقول بعض أصحاب هذا الاتجاه كان له موقف من الرواية كلها، فقد روي عنه أنه كان يمنع الرواية التي لم تسمع في عهد الخليفتين قبله؛ لبعد زمانه عن زمن الحديث[2].

ولمناقشة هذا النص لا بد من ذكر سياقه كاملاً، فعن محمود بن لبيد؛ أنه قال: «سمعت عثمان بن عفان ـ على منبر ـ يقول: «لا يحل لأحد يروي حديثاً لم يسمع به في عهد أبي بكر ولا عهد عمر؛ فإنه لم يمنعني أن أحدث عن رسول الله ﷺ ألا أكون من أوعى أصحابه عنه إلا أني سمعته ﷺ يقول: «**مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**»»[3].

ونقف مع هذا النص وقفتين:

الأولى: أن الشاهد من هذا الأثر قول عثمان: «لا يحل لأحد يروي حديثاً لم يسمع به في عهد أبي بكر، ولا عهد عمر»، فهذا الموضع من النص لا يثبت عن عثمان؛ لعلتين: **الأولى**: لأن مدار هذه الزيادة على محمد بن عمر الأسلمي، المعروف بالواقدي، وهو ضعيف جدّاً، بل كذبه أحمد والنسائي، واتهمه إسحاق بن راهويه بالوضع، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال البخاري: متروك الحديث[4]، وقد أخرج البزار أصل هذه الرواية عن أبي بكر الحنفي عن عبد الحميد بن جعفر به

---

(١) ينظر: هموم مسلم، التفكير بدلاً من التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:١٠٣.

(٢) ينظر: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١٠٩.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطبقات ٢/ ٣٣٦، ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٣٩/ ١٨٠.

(٤) هو: محمد بن عمر بن واقد الأسلمي، الواقدي، أبو عبد الله، المدني، القاضي. روى عن: مالك والأوزاعي. وروى عنه: الشافعي وأبو عبيد. (ينظر في ترجمته: مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه ٩/ ٤٦٤٢، والتاريخ الكبير، للبخاري ١/ ١٧٨، والضعفاء الصغير، للبخاري، ص:١٠٤، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٨/ ٢٠، وتهذيب الكمال، للمزي ٢٦/ ١٨٠).

بلفظ: ما يمنعني أن أحدث عن رسول الله ﷺ ألا أكون من أوعى أصحابه عنه إلا أني سمعته ﷺ يقول: «**من قال علي ما لم أقل فقد تبوأ مقعده من النار**»[1]، فلم يذكر هذه الزيادة، فعلم بهذا أن هذا الموضع مما تفرد به الواقدي وهو من علمت حاله. **والعلة الثانية**: أن في الإسناد انقطاعاً، فقد رواه عن عثمان بن عفان: محمود بن لبيد، وهو لم يسمع منه، كما قال البزار[2].

الثانية: أن الرواية المشهورة عن عثمان هي قوله: «ما يمنعني أن أحدث عن رسول الله ﷺ أن لا أكون أوعى أصحابه عنه، ولكني أشهد لسمعته يقول: **مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**» دون الزيادة التي تفرد بها الواقدي. وقد أخرجها على هذا النحو أحمد[3]، والبزار[4]، والضياء[5]، من طريق ابن أبي الزناد، عن أبيه، عن عامر بن سعد، قال: سمعت عثمان بن عفان يقول... وذكره.

كما أننا لو تجاوزنا مسألة ثبوت النص، فإننا سنواجه في المتن إشكالاً آخر، قد يطعن في صحته، وهو أن تطبيق هذا المعيار على الرواية متعذر جدّاً، فهو رتب حكماً قطعيّاً بقوله: «لا أحل» على أمر ظني وهو قوله: «لم يسمع به»! وقضية السماع على هذا النحو قضية ظنية، فيصعب ضبطها إن لم يستحل، فكيف نميز بين الأحاديث التي سمعت في عهد الخليفتين، والأحاديث التي لم تسمع؟! كما أنه ما الفرق بين الأحاديث التي سمعت في أول عهد عثمان والأحاديث التي قيلت في آخر عهد عمر؟ فلماذا لا يحتج بها، وهي لم يفصل بينها إلا بضعة أيام معدودة؟!

وعلى كل فإن عثمان بن عفان رضي الله عنه رغم إقلاله من الرواية بالنسبة لغيره إلا أن له أحاديث ثابتة في أمهات الحديث كلها، ولم يزل يحدث حتى قتل[6].

موقف عائشة:

أما عائشة زوج النبي ﷺ فقد حاول بعض أصحاب هذا الاتجاه توظيف بعض مواقفها للطعن في شخصية أبي هريرة، وفي روايته، وقد أورد أحدهم في هذا مجموعة من الأمثلة:

أ ـ ما روي أن عائشة نقدت طريقة أبي هريرة السردية في الحديث[7]. وقبل مناقشة

---

(١) المسند ١/ ٨٧ ح٣٨٣.

(٢) المرجع السابق ١/ ٨٧.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ١/ ٦٥ ح٤٦٩.

(٤) مسند البزار ١/ ٨٧ ح٣٨٣.

(٥) المختارة ١/ ٢٠٠ ح٣٥١.

(٦) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ٦١.

(٧) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١٠٤.

هذا النص فلا بد من التسليم بصحته، فهو خبر ثابت صحيح عنها، ولفظه: أنَّ عائشة قالت لعروة: «ألا يعجبك أبو فلان ـ وتعني: أبا هريرة ـ جاء فجلس إلى جانب حجرتي، يحدث عن رسول الله ﷺ يسمعني ذلك، وكنت أُسبِّح، فقام قبل أن أقضي سبحتي، ولو أدركته لرددت عليه، إن رسول الله ﷺ لم يكن يسرد الحديث كسردكم»[(١)]. وعند ملاحظة طبيعة النقد الذي وجهته أم المؤمنين عائشة إلى أبي هريرة رضي الله عنهما فسنلاحظ أن هذا الخبر مما يحسب لأبي هريرة رضي الله عنه لا عليه؛ وذلك لأمور، **منها**: أن عائشة لم تنكر ما كان يؤديه؛ وإنما أنكرت صفة الأداء فقط[(٢)]، فقولها: «لرددت عليه» أرادت به سرد الحديث، لا الحديث نفسه[(٣)]، وذلك حتى تُبين له أن الترتيل في التحديث أولى من السرد[(٤)]. **ومنها**: أن عائشة أخبرت أن أبا هريرة كان يسلك طريقة السرد أثناء روايته للحديث، والسرد هو متابعة الحديث استعجالاً، بعضه إثر بعض[(٥)]، وهذا يدل على أنه كان واسع الرواية كثير المحفوظ، فكان لا يتمكن من المهل عند إرادة التحديث، وهذا مما يعتذر له به عن سرده للحديث[(٦)]. **ومنها**: أنه جاء في بعض روايات هذا الحديث أنه كان إذا حدَّث يقول: «اسمعي يا ربة الحجرة»[(٧)] ـ يريد عائشة ـ ومراده بذلك تقوية الحديث؛ بإقرارها ذلك، وسكوتها عليه، ولم تنكر عليه شيئاً من ذلك، سوى الإكثار من الرواية في المجلس الواحد؛ لخوفها أن يحصل بسببه سهو ونحوه[(٨)]. وجاء في بعض الروايات أنه كان يقول ـ إذا فرغ من حديثه ـ: «يا صاحبة الحجرة هل تنكرين مما أحدث شيئاً؟»[(٩)] فكانت لا تنكر من حديثه إلا طريقته في السرد[(١٠)]. فهل بعد ذلك يكون هذا الخبر لأبي هريرة أم عليه؟!

ب ـ ومن الأمثلة أيضاً: ما يذكر أن عائشة كذبت أبا هريرة فيما يرويه أحياناً من

---

(١) أخرجه البخاري ٣/١٣٠٧ ح٣٣٧٥، ومسلم ٤/١٩٤٠ ح٢٤٩٣.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٤/٥٣٥.

(٣) ينظر: صحيح ابن حبان ١/٣٠٢.

(٤) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٦/٥٧٨.

(٥) المرجع السابق.

(٦) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٦/٥٧٩، وعمدة القاري، للعيني ١٦/١١٥.

(٧) أخرجه مسلم ٤/٢٢٩٨ ح٢٤٩٣.

(٨) ينظر: شرح مسلم، للنووي ١٨/١٢٩.

(٩) أصله في صحيح مسلم ٤/٢٢٩٨ح٢٤٩٣، وينظر: سير أعلام النبلاء ٢/٦٠٧، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية ٤/٥٣٥.

(١٠) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٤/٥٣٥، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/٦٠٧.

أحاديث، وهذا يظهر من القصة التالية، وهي أن رجلين دخلا على عائشة فقالا لها: إن أبا هريرة يحدث عن رسول الله ﷺ أنه قال: إنما الطيرة في المرأة، والدابة، والدار، فطارت عائشة شفقاً، ثم قالت: «كذب، والذي أنزل القرآن على أبي القاسم، من حدث بهذا عن رسول الله ﷺ، إنما قال رسول الله ﷺ: كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ: إِنَّ الطِّيَرَةَ فِي الْمَرْأَةِ وَالدَّارِ وَالدَّابَّةِ» ثم قرأت: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ [الحديد: ٢٢][(١)].

ويمكن مناقشة هذا النص بذكر مسالك العلماء في توجيه هذا الحديث:

المسلك الأول: ذهبت طائفة من العلماء إلى عدم صحة هذا الخبر عن أبي هريرة، إلا أنهم اختلفوا في مناط ضعف الخبر، فبعضهم جعل مناط الضعف متن هذا الخبر؛ لأنه ثبت عن أبي هريرة أنه روى عن رسول الله ﷺ حديث نفي العدوى[(٢)]، ولهذا أعل الخبر بجهالة الرجلين اللذين جاءا إلى عائشة وأخبراها بالخبر، وإلى هذا ذهب أبو بكر بن خزيمة؛ حيث قال: «يشبه أن تكون أم المؤمنين إنما أرادت بقولها: «كذب إن كان قال ما حكيتما عنه» وقد قال العامريان على أبي هريرة الباطل، لم يقل أبو هريرة إن النبي ﷺ قال: الطيرة فيما ذكرا، بل الأخبار متواترة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**لا عدوى ولا طيرة**»، والعامريان لا يُدرى من هما، ومن المحال أن يحتج برواية رجلين مجهولين، فيُردُّ أخبار قوم ثقات حفاظ مشهورين بالعلم»[(٣)].

وبعض هؤلاء العلماء جعلوا الحق مع عائشة في نفيها للطيرة؛ لأن «ما روي عنها مما حفظته عن رسول الله ﷺ من إضافته ذلك الكلام إلى أهل الجاهلية ـ أولى مما روي عن غيرها فيه عنه ﷺ لحفظها عنه في ذلك ما قصر غيرها عن حفظه عنه فيه، فكانت ـ بذلك ـ أولى من غيرها، لا سيما وقد روي عن رسول الله ﷺ في نفي الطيرة والشؤم»[(٤)].

وبعضهم ضعف الخبر، وجعل مناط الضعف يرجع إلى أبي هريرة؛ حيث حمله على الوهم من أبي هريرة، وإلى هذا ذهب ابن قتيبة، فقال: «أما الحديث الذي رواه أبو هريرة ـ وذكره ـ فإن هذا حديث يتوهم فيه الغلط على أبي هريرة، وأنه سمع فيه شيئاً من رسول الله ﷺ فلم يعه»[(٥)].

---

(١) أخرج هذا النص أحمد في «المسند» ٦/ ١٥٠ ح٢٥٢٠٩. وفي ٦/ ٢٤٠ ح٢٦٠٧٦. وابن عساكر في تاريخ دمشق ٦٧/ ٣٥٢. ورواه أحمد أيضاً في «المسند» ٦/ ٢٤٠ ح٢٦١٣٠. وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص: ١٠٤. وابن عبد البر في التمهيد ٩/ ٢٨٨.

(٢) وهو قوله ﷺ: «**لا عدوى ولا طيرة**». أخرجه البخاري ٥/ ٢١٧٨ ح٥٤٣٩، ومسلم ١٤/ ٤٦٥ ح٢٢٢٠.

(٣) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٦٧/ ٣٥٢. واختار هذا الرأي المعلمي في الأنوار الكاشفة، ص: ١٧١.

(٤) مشكل الآثار، للطحاوي ٢/ ١٧٣.

(٥) تأويل مختلف الحديث، ص: ١٠٥.

المسلك الثاني: ذهبت طائفة من العلماء إلى صحة هذا الخبر، لكن الحق مع أبي هريرة فيما قاله عن رسول الله ﷺ وأما عائشة فقولها: «مرجوح، ولها رضي الله عنها اجتهاد في رد بعض الأحاديث الصحيحة، خالفها فيه غيرها من الصحابة، وهي رضي الله عنها لما ظنت أن هذا الحديث يقتضي إثبات الطيرة التي هي من الشرك، لم يسعها غير تكذيبه ورده، ولكن الذين رووه ممن لا يمكن رد روايتهم ولم ينفرد بهذا أبو هريرة وحده ولو انفرد به فهو حافظ الأمة على الإطلاق، وكل ما رواه النبي ﷺ فهو صحيح، بل قد رواه عن النبي ﷺ عبد الله بن عمر بن الخطاب[1]، وسهل بن سعد الساعدي[2]، وجابر بن عبد الله الأنصاري[3]»[4].

قال ابن الجوزي ـ معلقاً على خبر عائشة ـ: «وهذا رد منها لصريح خبر رواه جماعة ثقات، فلا يعتمد على ردها»[5]. وقال ابن حجر: «لا معنى لإنكار ذلك على أبي هريرة، مع موافقة من ذكرنا من الصحابة له في ذلك»[6].

وذهب بعض العلماء إلى صحة معنى هذا الخبر، لكن الخبر الذي فيه تكذيب عائشة لأبي هريرة ضعيف؛ لأنه من رواية قتادة، وهو مدلس، وقد عنعن في هذا الخبر[7]. ولو صح من حديث قتادة فلم يصح؛ لجهالة الرجلين اللذين أخبرا عائشة الخبر[8].

ومما تقدم يظهر أن أبا هريرة رضي الله عنه هو الأقرب لإصابة الحق من عائشة رضي الله عنها؛ لأنه لم ينفرد بهذا الخبر، بل ـ كما ظهر ـ شاركه غير واحد من الصحابة، والحكم على أبي هريرة بالخطأ أو الكذب يعني الحكم على غيره من الصحابة بالحكم ذاته، وهذا باطل قطعاً، وعلى هذا فيحمل كلام عائشة ـ لو صح الخبر ـ على الاجتهاد الذي أخطأت فيه. كما يحمل قولها: «كذب» في الخبر على إرادة الغلط والوهم، فقد كان هذا الاستعمال معروفاً عند العرب. قال ابن عبد البر: «أما قول عائشة في أبي هريرة: «كذب والذي أنزل الفرقان» فإن العرب تقول: كذبت بمعنى غلطت فيما قدرت،

---

(١) أخرجه البخاري ٣/١٠٤٩ ح٢٧٠٣، ومسلم ٤/١٧٤٦ ح٢٢٢٥.
(٢) أخرجه البخاري ٣/١٠٥٠ ح٢٧٠٤، ومسلم ٤/١٧٤٨ ح٢٢٢٦.
(٣) أخرجه مسلم ٤/١٧٤٨ ح٢٢٢٧.
(٤) مفتاح دار السعادة، لابن القيم ٢/٢٥٤.
(٥) كشف المشكل من حديث الصحيحين ١/٤٧٣.
(٦) فتح الباري ٦/٦١.
(٧) سبقت ترجمة قتادة، ينظر: ص:٦٢. لكن نشير هنا إلى أن ابن حجر ذكر قتادة في المرتبة الثالثة من مراتب المدلسين، وهم من أكثروا من التدليس فلا يُقبل من حديثهم إلا ما صرَّحوا فيه بالسماع. (ينظر: التهذيب، لابن حجر ٤/٥١٧، وطبقات المدلسين، له أيضاً ١٤٦).
(٨) ينظر: الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص:١٧١.

وأوهمت فيما قلت ولم تظن حقّاً، ونحو هذا، وذلك معروف من كلامهم، موجود في أشعارهم»[1]. وما قاله ابن عبد البر حق ولا ريب، فقد كان إطلاق الكذب على الخطأ أمراً معروفاً ومتداولاً في مجتمع الصحابة ومن بعدهم. قال ابن القيم: «ومن هذا قول سعيد بن جبير: «كذب جابر بن زيد»[2]؛ يعني في قوله: الطلاق بيد السيد؛ أي: أخطأ، ومن هذا قول عبادة بن الصامت: «كذب أبو محمد»[3] لما قال: «الوتر واجب»؛ أي: أخطأ، وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**كَذَبَ أَبُو السَّنَابِلِ**»[4]، لما أفتى أن الحامل المتوفى عنها زوجها لا تتزوج حتى تتم لها أربعة أشهر وعشر ولو وضعت»[5]. وكل هذه السياقات لا تحتمل إرادة الكذب بمعناه المشهور، وإنما تعني الخطأ والغلط.

وأما الجمع بين هذه الأحاديث فقد تكلم العلماء في ذلك بكلام طويل، وليس هذا موضع بسطه[6].

ج - ومن الأمثلة أيضاً: «ما جاء أن أبا هريرة روى حديثاً في المشي في الخف الواحد، فبلغ عائشة، فمشت في خفٍّ واحد، وقالت: لأُخالفن أبا هريرة»[7].

ولمناقشة هذا المثال لا بد من التفصيل فيه بذكر كل الأحاديث في الباب، فأقول: ورد عن عائشة في الرخصة بالمشي بالنعل الواحدة خبران:

الخبر الأول: وفيه نسبة هذا الفعل إلى النبي ﷺ ولفظه: «رُبَّمَا مَشَى النبي ﷺ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ»[8].

وسند هذا الخبر غير صحيح عند المحدثين؛ فقد رجح البخاري أن الخبر المرفوع عن عائشة إلى النبي ﷺ غير صحيح، وأما الخبر الموقوف - والذي سيأتي - فهو

---

(1) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٩/ ٢٨٨.

(2) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٧/ ٢٣٩ ح١٢٩٦٦، وابن أبي شيبة في المصنف ٤/ ١٠٤ ح١٨٢٨٤.

(3) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ١٢٣ ح٢٦٨، وأحمد في المسند ٥/ ٣١٧ ح٢٢٧٥٦، وأبو داود ١/ ١٦٩ ح٤٢٥، والنسائي ١/ ٢٣٠ ح٤٦١، وغيرهم.

(4) أخرجه أحمد في المسند ١/ ٤٤٧ ح٢٤٧٣، والحديث أصله في البخاري ٤/ ١٤٦٦ ح٣٧٧٠، ومسلم ٢/ ١١٢٢ ح١٤٨٤.

(5) مفتاح دار السعادة ٢/ ٢٥٤.

(6) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٩/ ٢٨٤، وشرح مسلم، للنووي ١٤/ ٢٢٠، وشرح البخاري، لابن بطال ٩/ ٤٣٦، وفتح الباري، لابن حجر ٦/ ٦١.

(7) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١٠٥.

(8) أخرجه الترمذي ٤/ ٢٤٤ ح١٧٧٧، والطحاوي في مشكل الآثار ٣/ ٣٧٣، وابن عبد البر في التمهيد ١٨/ ١٧٩، عن عائشة قالت: ربما مشي النبي ﷺ في نعل واحدة.

صحيح[1]. كما ضعف الخبر الطحاوي، وقال ـ رداً على من يعارض حديث أبي هريرة وجابر بحديث عائشة ـ: «إن الاختلاف في مثل هذا إنما يكون بعد تكافؤ الأسانيد فيه، وثبوت الروايات له، فأما إذا كان بخلاف ذلك فلا يكون كما ذكرت، وبعض رواة الحديث في هذه الرواية ـ يعني: رواية عائشة ـ ليس ممن يحتج به فيها، ولا ممن يجوز أن يعارض بما روى ما رواه الذي ذكرته عن عائشة»[2].

الخبر الثاني: فيه نسبة هذا الفعل إلى عائشة رضي الله عنها ولفظه: «أنها مشت بنعل واحدة». وفي رواية أخرى أن عائشة قالت في آخره: «لأحنقن أبا هريرة»[3]. قال الترمذي: «وهذا أصح»، وكذا رجحه البخاري[4]، والبغوي[5]، وعلل الترمذي تصحيحه؛ بأنه من رواية الثوري وغير واحد عن القاسم[6].

إلا أن ابن عبد البر ضعَّف هذا الخبر من جهة الإسناد ومن جهة المتن؛ فقال: «وقد روي عن عائشة معارضة لأبي هريرة في حديثه، لم يلتفت أهل العلم إلى ذلك لضعف إسناد حديثها، ولأن السنن لا تعارض بالرأي»[7].

وقال في موضع آخر: «وقد روي عن عائشة رضي الله عنها معارضة لحديث أبي هريرة في هذا الباب ثم لم يلتفت أهل العلم إلى ذلك؛ لأن السنن لا تعارض بالرأي، فإن قيل: لم تعارض أبا هريرة برأيها وإنما ذكرت أن رسول الله ﷺ ربما انقطع شسع نعله فمشى في نعل واحد، قيل: لم يرو هذا والله أعلم إلا مندل بن علي، عن ليث بن أبي سليم، عن عبد الرحمٰن بن القاسم عن أبيه، عن عائشة، ومندل وليث ضعيفان لا حجة في ما نقلا منفردين فكيف إذا عارض نقلهما نقل الثقات الأئمة؟! ذكر أبو بكر قال: حدثني ابن عيينة، عن عبد الرحمٰن بن القاسم، عن أبيه أن عائشة كانت تمشي في خف واحدة وتقول لأخيفن أبا هريرة. وهذا هو الصحيح لا حديث مندل عن ليث»[8].

وخلاصة القول في حديث عائشة؛ أن الراجح ـ فيما يظهر ـ أن الخبر لا يصح رفعه إلى النبي ﷺ من رواية عائشة؛ لأنه من رواية ليث بن أبي سليم، عن القاسم بن

---

(١) ترتيب علل الترمذي الكبير، لأبي طالب القاضي، ص:٢٩٣.

(٢) مشكل الآثار ٣/٣٧٣.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، ٨/٢٢٩ ح٢٥٤٢٩، والترمذي في سننه ٤/٢٤٤ ح١٧٧٧.

(٤) ينظر: ترتيب علل الترمذي الكبير، لأبي طالب القاضي، ص:٢٩٣.

(٥) ينظر: شرح السُّنَّة، للبغوي ١٢/٧٨.

(٦) سنن الترمذي ٤/٢٤٤.

(٧) التمهيد ١٨/١٩٧.

(٨) الاستذكار ٨/٣١٣.

محمد، وليث ضعيف عند عامة النقاد[1]، سيما أن ممن خالفه سفيان بن عيينة، وهو ثقة بإجماع النقاد[2]. فيبقى إذاً الوجه الموقوف الذي رواه سفيان هو الوجه الصحيح.

أما حديث أبي هريرة رضي الله عنه ولفظه: أن رسول الله ﷺ قال: **«لَا يَمْشِيَنَّ أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ، لِيَنعلهما جَمِيعًا، أَوْ لِيُحْفِهِمَا جَمِيعًا»**[3]. فهو صحيح؛ لأن إسناده من أصح الأسانيد عن أبي هريرة[4].

والآن ظهر مما تقدم أن حديث عائشة صحيح من فعلها، لكنه لم يصح مرفوعاً من طريقها إلى النبي ﷺ أما حديث أبي هريرة فهو صحيح ولا شك، ويبقى الإشكال إذاً: هل معارضة عائشة بفعلها تقدح في رواية أبي هريرة للحديث؟ والجواب على ذلك يظهر من الاعتبارات العلمية التالية:

الاعتبار الأول: أن أبا هريرة تابعه على هذا الحديث كل من:

١ - جابر بن عبد الله، ولفظ حديثه: **«أن رسول الله ﷺ نَهَى أَنْ يَأْكُلَ الرجلُ بِشِمَالِهِ أَوْ يمشي في نَعْلٍ وَاحِدَةٍ، وَأَنْ يَشْتَمِلَ الصَّمَّاءَ[5]، وَأَنْ يحتبي في ثَوْبٍ وَاحِدٍ كَاشِفًا عَنْ فَرْجِهِ»**[6].

---

(١) **هو**: ليث بن أبي سُلَيْم بن زُنَيْم، أبو بكر القرشي مولاهم. روى عن: مجاهد وعطاء. وعنه: شعبة وزائدة. مات سنة (١٤٨هـ). ضعفه عامة النقاد، قال أحمد: «ما رأيت يحيى بن سعيد أسوأُ أسوأَ رأياً في أحدٍ منه في ليث ـ وذكر جماعة ـ لا يستطيع أحدٌ أن يراجعه فيهم». وقال أحمد أيضاً: ««مضطرب الحديث»، «لا يُفْرَحُ بحديثه»، «ضعيف الحديث جدّاً، كثير الخطأ»»، ووصف حديثه بالاضطراب ـ أيضاً ـ أبو حاتم وأبو زرعة، وقال ابن معين: «منكر الحديث». كما أنه موصوفٌ بالاختلاط، وممن وصفه بذلك: عيسى بن يونس، وابن حبان، والبزار وابن حجر، وأورده ابن الكيال في «الكواكب». وقال ابن عدي: «له أحاديث صالحة، قد روى عنه الشعبي والثوري، ومع الضعف الذي فيه يكتب حديثه». وقال الذهبي: «فيه ضعفٌ يسير من سوء حفظه، وبعضهم احتج به». وقال ابن حجر: «صدوق اختلط جدّاً، ولم يتبين حديثه فتُرِك». والظاهر أنه ضعيف من أصله، إضافة إلى اختلاطه وعدم تبيُّن حديثه. (ينظر: الطبقات، لابن سعد ٦/ ٣٤٩، وتاريخ الدارمي عن ابن معين، ص:١٥٩، وسؤالات ابن الجنيد، لابن معين ٤٠٣، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ١٥١، والكامل ٦/ ٨٧، وسؤالات البرقاني للدارقطني، ص:٥٨، والكاشف، للذهبي ٢/ ١٥١، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٨١٤، والتهذيب، لابن حجر ٤/ ٥٨٥، وتقريب التهذيب، له أيضاً ٨١٧، والكواكب النيرات، لابن الكيال، ص:٤٩٣).

(٢) سبق ترجمته. ينظر: ص:٥٥.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٩١٦ ح١٦٣٣ ـ ومن طريقه البخاري في صحيحه ٥/ ٢٢٠٠ ح٥٥١٨، ومسلم ٦/ ١٥٣ ح٥٦١٧ ـ.

(٤) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص:٩٩. وقد سمى البخاري هذا الإسناد بالديباج الخسرواني، إشارة إلى صحته. ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي ١/ ١٤٠.

(٥) ومعنى اشتمال الصماء: هو أن يتجلل الرجل بثوبه، فلا يرفع منه جانباً. (ينظر: النهاية، لابن الأثير ٢/ ٥٤) وقال ابن قتيبة: «إنما قيل له صماء؛ لأنه إذا اشتمل به، سد على يديه ورجليه المنافذ، كالصخرة الصماء التي ليس فيها خرق ولا صدع». (ينظر: شرح السُّنَّة، للبغوي ١٢/ ١٦).

(٦) أخرجه مسلم ٦/ ١٥٤ ح٥٦٢٠.

٢ ـ أبي سعيد الخدري، ولفظ حديثه: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى أَنْ يمشي الرَّجُلُ في نَعْلٍ وَاحِدَةٍ، أَوْ في خُفٍّ وَاحِدٍ[(١)]. وهو ضعيف، كما ظهر في تخريجه.

٣ ـ حديث عبد الله بن عباس، ولفظه: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نَهَى أَنْ يمشي الرَّجُلُ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ[(٢)].

وهو حديث ضعيف جدّاً كما ظهر في تخريجه. ومن هذا يظهر أن أبا هريرة لم ينفرد برواية هذا الحديث، بل شاركه غيره من الصحابة، وبعضهم روايته صحيحة.

الاعتبار الثاني: أن عائشة عارضت هذا النص الثابت بفعلها، فتكون المعارضة إذاً بين نص ثابت ـ من رواية غير واحد من الصحابة ـ عن الرسول ﷺ وبين رأي عائشة، وعلى هذا فإن فعل عائشة يؤول على أحد هذه التأويلات: إما أنه يحتمل أن عائشة لم يبلغها النهي[(٣)]؛ لكونها لم تسمع هذا الخبر بنفسها من النبي ﷺ، فلهذا فعلت ما يخالفه، فكأنها ترى أن أبا هريرة وهم في هذا الحديث، فلم يضبطه، لكن «ليس في إنكار من أنكر حجة على من علم»[(٤)].

ومن التأويلات: أن عائشة رضي الله عنها لما بلغها خبر أبي هريرة المرفوع، فهمت أن أبا هريرة يحمل النهي على التحريم، وهي ترى أن النهي يحمل على الكراهية، ويرجح هذا التأويل أمران: **الأول**: أنه وردت رواية عن عائشة أنها قالت: «لأحنث أبا هريرة» من الحنث، فكأنها بلغها أن أبا هريرة حلف على ذلك فأرادت المبالغة في مخالفته[(٥)]. **والثاني**: أن عائشة لم تعارض الخبر بقولها: إن النبي ﷺ لم يقل هذا، وإنما فقط فعلت المنهي عنه؛ وذلك لتؤكد ـ والله أعلم ـ أن النهي في الحديث يحمل على الكراهية، وهو رأي جمهور العلماء[(٦)]، قال ابن عبد البر: «ونهيه ﷺ عن المشي في نعل واحدة نهي أدب، لا نهي تحريم، والأصل في هذا الباب أن كل ما كان في ملكك فنهيت عن شيء من تصرفه والعمل به، فإنما هو نهي أدب لأنه ملكك تتصرف فيه كيف شئت»[(٧)].

ومهما يكن من صحة هذا التأويل أو ذاك فإن أهل العلم لم يلتفتوا إلى معارضة

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٣/ ٤٢ ح١١٣٩٦ وفي إسناده عبد الله بن لهيعة، وهو متكلم في حفظه.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ١/ ٣٢١ ح٢٩٥٠، وذكره في العلل ٢/ ٥٥٧. وحكم عليه الإمام أحمد في موضع آخر بأنه حديث منكر.

(٣) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ١٠/ ٣١٠.

(٤) التمهيد ١٢/ ١٦٦.

(٥) فتح الباري، لابن حجر ١٠/ ٣١٠.

(٦) ينظر: سبل السلام، للصنعاني ٤/ ١٥٧.

(٧) التمهيد، لابن عبد البر ١٨/ ١٧٨.

عائشة لهذا النص[1]، وهذا يؤكد قضية مهمة عند المحدثين، وهي أنه إذا ثبت النص عن رسول الله ﷺ فلا عصمة لقول أحد مع نصه، ولا يستشكل قوله لأجل قول أحد من أصحابه «بل تستشكل الآراء لقوله، ولا يعارض نصه بقياس؛ بل تهدر الأقيسة وتلقى لنصوصه»[2]. وهذا المنهج ـ في التعامل مع النص النبوي ـ هو التطبيق الصحيح للأمر القرآني الكريم: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

أما العلة من النهي عن المشي بنعل واحدة، فهو يدل دلالة ظاهرة على عناية هذه الشريعة، وإحاطتها بكل شيء، فمع عنايتها بضرورات الناس وحاجاتهم اعتنت بما فضل عن ذلك؛ كالأمر بدقائق الآداب وكمالاتها، وكذلك الأمر بمراعاة الأذواق والأمزجة، ومن هذا الباب جاء النهي عن المشي بنعل واحدة؛ لأن «النعل شرعت لوقاية الرجل عما يكون في الأرض من شوك أو نحوه، فإذا انفردت إحدى الرجلين احتاج الماشي أن يتوقى لإحدى رجليه ما لا يتوقى للأخرى فيخرج بذلك عن سجية مشيه، ولا يأمن مع ذلك من العثار»[3]، وقال البيهقي: «يحتمل أن يكون نهيه ﷺ عن المشي في نعل واحدة أو خف واحد لما في ذلك من القبح والشهرة، ولسداد الأبصار إلى من يرى ذلك منه، وكل لباس صار صاحبه به شهرة في القبح، فحكمه أن يتقى ويجتنب؛ لأنه في معنى المثلة»[4]. وبهذا يظهر أن متن هذا النص لا غرابة فيه بحال، وأنه ينسجم مع الذوق العام «فمثل هذا لو لم يكن فيه نهي وجب أن ينتهى عنه»[5].

د ـ ومن الأمثلة أيضاً: ما روي أن أبا هريرة روى حديث أن الكلب والمرأة والحمار تقطع الصلاة، فقالت عائشة: ربما رأيت رسول الله ﷺ يصلي وسط السرير، وأنا معترضة بينه وبين القبلة[6].

ولمناقشة هذا النص لا بد من التفصيل في ذكر الأحاديث في هذا الباب، فلفظ حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ، وَالْحِمَارُ، وَالْكَلْبُ، وَيَقِي ذَلِكَ مِثْلُ مُؤْخِرَةِ الرَّحْلِ**»[7]. وأما حديث عائشة، فلفظه: عن مسروق، عن عائشة ـ وذكر عندها ما يقطع الصلاة: الكلب، والحمار، والمرأة ـ فقالت عائشة: «قد

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر ١٨/ ١٧٨.
(٢) مدارج السالكين، لابن القيم ٢/ ٣٩٠.
(٣) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ١٠/ ٣٠٩.
(٤) شعب الإيمان ٥/ ١٧٩.
(٥) مشكل الآثار، للطحاوي ٣/ ٣٧٣.
(٦) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١٠٥.
(٧) أخرجه مسلم ١/ ٣٦٥ ح٥١١.

شبهتمونا بالحمير، والكلاب، وَاللهِ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ الله ﷺ يُصَلِّي وَإِنِّي عَلَى السَّرِيرِ، بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ مُضْطَجِعَةً، فَتَبْدُو لِي الْحَاجَةُ، فَأَكْرَهُ أَنْ أَجْلِسَ فَأوذِي رَسُولَ الله ﷺ فَأَنْسَلُّ مِنْ عِنْدِ رِجْلَيْهِ»[1].

ويمكن مناقشة هذه النصوص من خلال الملاحظات التالية:

الأولى: أن هذا الخبر لم ينفرد به أبو هريرة، بل هو مشهور من حديث غيره أكثر من شهرته بأبي هريرة، وممن رواه غير أبي هريرة الصحابي الجليل: أبو ذر، ولفظ حديثه: قال: «قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ يصلي فَإِنَّهُ يَسْتُرُهُ إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ، فَإِنَّهُ يَقْطَعُ صَلَاتَهُ الْحِمَارُ، وَالْمَرْأَةُ، وَالْكَلْبُ الأَسْوَدُ**». قُلْتُ: يَا أَبَا ذَرٍّ، مَا بَالُ الْكَلْبِ الأَسْوَدِ مِنَ الْكَلْبِ الأَحْمَرِ مِنَ الْكَلْبِ الأَصْفَرِ؟ قَالَ: يَا ابْنَ أخي، سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَمَا سألتني، فَقَالَ: «**الْكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيْطَانٌ**»»[2].

وممن رواه أيضاً: عبد الله بن عباس، ولفظه: «**يقْطَعُ الصلاة الْمَرْأَةُ الحَائِض، وَالْكَلْبُ**»[3].

الثانية: أن عائشة رضي الله عنها لم تتوجه بحديثها هذا لأبي هريرة، وإنما كان خطابها موجهاً للجميع، وهذا يفهم من قولها: «بئسما عدلتمونا»، بل جاء في رواية سعيد بن منصور قولها: «يا أهل العراق قد عدلتمونا..» وكأنها أشارت بذلك إلى ما رواه أهل العراق عن أبي ذر[4] ـ في الحديث الذي ذكرناه في أول المناقشة ـ.

الثالثة: أن متن النص ليس بمستنكر، وذلك لأن ظاهر النص يدل على أن المرأة والحمار والكلب تقطع الصلاة، وقطع الصلاة عند بعض العلماء هو إنقاص أجرها لا إبطالها، وذلك أنه «لما كان المصلي مشتغلاً بمناجاة الله، وهو في غاية القرب منه والخلوة به، أمر المصلي بالاحتراز من دخول الشيطان في هذه الخلوة الخاصة، والقرب الخاص؛ ولذلك شرعت السترة في الصلاة؛ خشية من دخول الشيطان، وكونه وليجة في هذه الحال فيقطع بذلك مواد الأنس والقرب؛ فإن الشيطان رجيم مطرود مبعدٌ عن الحضرة الإلهية، فإذا تخلل في محل القرب الخاص للمصلي، أوجب تخلله بعداً وقطعاً لمواد الرحمة والقرب والأنس، فلهذا المعنى ـ والله أعلم ـ خصت هذه

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ١٩٢ ح٤٩١، ومسلم ١/ ٣٦٦ ح٢٧٠، وغيرهما.

(٢) أخرجه مسلم ١/ ٣٦٥ ح٢٧٠.

(٣) أخرجه أبو داود ١/ ٢٤٤ ح٧٠٣، والنسائي في الكبرى ١/ ٢٧٢ ح٨٢٧، وابن ماجه ١/ ٣٠٥ ح٩٤٩.

(٤) فتح الباري، لابن حجر ١/ ٥٨٩.

الثلاث بالاحتراز منها»[1]؛ وكذلك لأن مرور المرأة من أمام المصلي ربما استدعى المصلي للنظر، والتحديق فيها، وهذا من شأنه أن يقطع هذه الخلوة الإيمانية بما هو خارج عنها، بل مناقض لها؛ من التفكير والانشغال، ونحو ذلك مما يفرح به الشيطان، ويرضاه. وللعلماء توجيهات متعددة في معنى قطع الصلاة[2].

وبما أن دلالة الاقتران في هذا النص هي التي جعلت ظاهر هذا النص أمراً مستغرباً - إذ كيف تقرن المرأة بالحمار والكلب في سياق واحد؟ - فيقال: إن هذه الدلالة غير معتبرة عند الجمهور؛ فإن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم[3]، فمثلاً في قول الله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨]، قرن سبحانه بين هذه الثلاثة في سياق واحد؛ لاستوائها جميعاً في معنى واحد - وهو الذي سيقت الآية لأجله - وهو الركوب، ولا يلزم من هذا تساويها في بقية الصفات، والخصائص، بل إن المفارقة بين الخيل والحمار في عرف الشريعة هي أوضح ما تكون، فقد قال ﷺ عن الخيل: «**الْخَيْلُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**»[4]، وقال ﷺ عن الآخر: «**وَإِذَا سَمِعْتُمْ نَهِيقَ الْحِمَارِ، فَتَعَوَّذُوا بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَإِنَّهَا رَأَتْ شَيْطَانًا**»[5]، ومع أن هذه مفارقة ظاهرة بين الخيل والحمار، إلا أنها مع ذلك وردت في الآية الكريمة مقترنة بسياق واحد، ولا تنافي في ذلك.

موقف علي بن أبي طالب:

من المواقف التي يتكئ عليها بعض أصحاب هذا الاتجاه[6] في تعزيز الموقف السلبي من أبي هريرة ومروياته، بعض الأخبار المروية عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه التي تدل على أن له موقفاً من أبي هريرة ومروياته، **ومن هذه الأخبار**:

أ - ما يروى أن علياً كان ينكر على أبي هريرة عندما كان يحدث، ويقول: «حدثني خليلي رسول الله ﷺ فكان يقول له: متى كان النبي خليلك يا أبا هريرة؟».

وقبل الاتجاه لمناقشة قول علي، فإننا نسلم بأن أبا هريرة رضي الله عنه كان يقول في بعض أحاديثه عن النبي ﷺ: «حدثني خليلي» أو «أوصاني خليلي» أو نحو ذلك[7].

---

(١) فتح الباري، لابن رجب ٢/ ٧١٣.

(٢) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٢١/ ١٦٧، وفتح الباري، لابن رجب ٢/ ٥٠٧، وفتح الباري، لابن حجر ١/ ٥٨٩.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني ٢/ ١٩٧. وينظر: التمهيد، للإسنوي، ص: ٢٧٣.

(٤) أخرجه البخاري ٣/ ١٠٤٧ ح٢٦٩٤، ومسلم ٣/ ١٤٩٢ ح١٨٧١.

(٥) أخرجه البخاري ٣/ ١٢٠٢ ح٣١٢٧، ومسلم ٤/ ٢٠٩٢ ح٢٧٢٩.

(٦) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١٠٥.

(٧) ينظر: صحيح البخاري ١/ ٣٩٥ ح١١٢٤، وصحيح مسلم ١/ ١٢٠ ح١٣٥، و: ١/ ٢١٩ ح٢٥٠، =

أما الاحتجاج بقول علي رضي الله عنه المشار إليه فيمكن إسقاطه من ثلاث جهات:

الأولى: جهة الثبوت، فهذا الأثر غير ثابت حديثيّاً، إذ ليس له خطام ولا زمام، ولم أقف له على مصدر سوى أن ابن قتيبة ذكره من غير إسناد[١].

والثانية: جهة المعنى، وهو أنه ليس في هذه اللفظة ما يستنكر على أبي هريرة في وصفه للنبي ﷺ بالخلة، فـ «النبي ﷺ خليل كل مؤمن وإن لم يكن أحد من الخلق خليلاً له ﷺ لقوله: «**لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ أمتي أَحَدًا خَلِيلاً لَاتخذت أَبَا بَكْرٍ**»[٢] والخليل كالحبيب؛ فكما أنه لا يلزم من كون إنسان حبيبك أن تكون حبيبه فكذلك الخليل، والخلة أعظم من المحبة، فلا يلزم من نفي الخلة نفي المحبة»[٣].

قال ابن حجر: «الممتنع أن يتخذ هو ﷺ غيره خليلاً لا العكس، ولا يقال: إن المخالَّة لا تتم حتى تكون من الجانبين؛ لأنا نقول: إنما نظر الصحابي إلى أحد الجانبين فأطلق ذلك، أو لعله أراد مجرد الصحبة أو المحبة»[٤].

ثالثها: أن أبا هريرة لم ينفرد بقوله هذا، فقد كان يقول مثل ذلك أبو ذر[٥]، وأبو الدرداء[٦]، وعلي[٧] رضي الله عنهم فيما يروى عنهم.

ب ـ ومن الأمثلة التي نقلت عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومواقفه تجاه أبي هريرة، ما يروى أنه بلغه أن أبا هريرة يبتدئ بميامنه في الوضوء، وفي اللباس، فدعا بماء، فتوضأ، فبدأ بمياسره، وقال: «لأخالفن أبا هريرة»[٨]. ولتظهر الصورة كاملة لا بد من ذكر كل أحاديث الباب: فحديث أبي هريرة روي مرفوعاً إلى النبي ﷺ ولفظه: أن رسول الله ﷺ قال: «**إِذَا لَبِسْتُمْ، وَإِذَا تَوَضَّأْتُمْ، فَابْدَؤُوا بِأَيَامِنِكُمْ**»[٩]. وفي حديث آخر: كان رسولُ الله ﷺ «إذا لَبِسَ قميصاً بدَأَ بميامِنِهِ»[١٠].

= و: ١/ ٤٠٦ ح٥٧٨، ومسند أحمد ٢/ ٥٣٩ ح١٠٩٧٠، و٢/ ٣٦٩ ح٨٨٠٩. ومسند أبي يعلى ١٢/ ١٩ ح٦٦٦٥. والأحاديث في هذا كثيرة.

(١) تأويل مختلف الحديث، ص: ٢٢.

(٢) صحيح البخاري ١/ ١٧٨ ح٤٥٥، ومسلم ٧/ ١٠٨ ح٦٣٢٣ من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٦١.

(٤) فتح الباري، لابن حجر ٣/ ٥٧.

(٥) ينظر: صحيح البخاري ٢/ ٥١٠ ح١٣٢٤، ومسند أحمد ٥/ ١٥٩ ح٢١٤٥٣، وفي ٥/ ١٤٧ ح٢١٣٤٤، وفي ٥/ ١٦٠ ح٢١٤٦٢، وفي ٥/ ١٦٥ ح٢١٤٩٩.

(٦) ينظر: مسند أحمد ٦/ ٤٤٠ ح٢٧٥٢١.

(٧) ينظر: مسند أحمد ١/ ١٤٠ ح١١٨٩.

(٨) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١٠٥.

(٩) أخرجه أحمد ٢/ ٣٥٤ ح٨٦٣٧، وأبو داود ٤/ ١١٩ ح٤١٤٣، وابن ماجه ١/ ١٤١ ح٤٠٢، وإسناده صحيح.

(١٠) أخرجه الترمذي ٤/ ٢٣٨ ح١٧٦٦، والنسائي في الكبرى ٥/ ٤٨٢ ح٩٦٦٩.

وأما حديث علي، فلفظه: «أنه قيل لعلي رضي الله عنه إن أبا هريرة بدأ بميامنه في الوضوء، فدعا بماء، فتوضأ، فبدأ بمياسره»[1]. ويمكن مناقشة هذا الإشكال من جهتين:

الأولى: جهة الثبوت، فهذا الأثر عن علي رضي الله عنه لم يثبت كما ظهر في تخريجه في الحاشية، فكل الطرق عنه لم تسلم من القدح.

والثانية: جهة المعنى: فلو افترضنا أن عليّاً أراد مخالفة أبي هريرة؛ لأنه يرى أن أبا هريرة أخطأ في الرواية أو كذب؛ فإن الحق مع أبي هريرة؛ وذلك لأن روايته تتفق مع الأصل العام في هدي رسول الله ﷺ في اللباس والوضوء وفي شأنه كله، وهو البداءة باليمين لا باليسار، فعن عائشة أنها قالت: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ التَّيَمُّنُ فِي تَنَعُّلِهِ وَتَرجلهِ وطهوره، وفِي شَأنِهِ كُلِّهِ»[2]، ولهذا قال الشافعي: «إذا ثبت ما روي عن علي[3]، وابن مسعود[4] فليست علينا فيه حجة، وليس إلى ما خالفنا فيه سبيل»[5].

ومع ظهور إصابة أبي هريرة في روايته لهذا الحديث، فإنه لو ثبت هذا الأثر عن علي - وليس بثابت - فإننا لا نثرب على علي، ولا نحمِّله ما حمله أصحاب هذا الاتجاه، وهو أنه أراد بمقالته تلك الإزراء بأبي هريرة، وإنما يحمل فعله على التعليم؛ بمعنى أنه لما بلغ عليّاً فعل أبي هريرة، عمل بخلافه ليعلم من حوله أن البداءة باليسار لا إثم فيها، ولا تقدح في صحة الوضوء. ولهذا استقر الحكم على استحباب البداءة باليمين، وصحة وضوء من بدأ باليسار، قال ابن تيمية: «ولو بدأ في الطهارة بمياسِره قبل ميامِنه، كان تاركاً للاختيار، وكان وضوؤه صحيحاً من غير نزاع أعلمه بين الأئمة»[6].

المحور الثالث: إشكالات في مرويات أبي هريرة:

في سياق إدانة أبي هريرة ومروياته يحاول بعض أصحاب هذا الاتجاه توظيف بعض النصوص والمواقف التي صدرت من أبي هريرة؛ للدلالة على عدم أهلية هذا الصحابي لحمل الرواية، وقد ذكروا في هذا بعض المواقف التي قد تحمل في داخلها دلالات ضمنية على النتيجة المشار إليها، ومن الإشكالات التي ذكروها في ذلك:

---

(١) للحديث عن علي طريقان:
الأول: أخرجه الدارقطني في سننه ١/ ٨٨ ح٣، وإسناده ضعيف؛ لأنه من رواية زياد مولى بني مخزوم، وهو ضعيف جداً.
الثاني: أخرجه أبو عبيد في كتاب الطهور ص:٣٥٢ ح٣٢٢. وإسناده ضعيف أيضاً؛ لانقطاعه؛ فراويه إبراهيم النخعي لم يسمع من أبي هريرة.

(٢) أخرجه البخاري ١/ ٧٤ ح١٦٦، ومسلم ١/ ٢٦٩ ح٦٤٠.

(٣) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ٣١٤.

(٤) يعني بذلك: ما روي عن ابن مسعود من الرخصة بالبداءة باليسار. ينظر: الطهور، للقاسم بن سلام ص:٣٥٢، وسنن الدارقطني ١/ ٨٩، والسنن الكبرى، للبيهقي ١/ ٧٨، والبدر المنير، لابن الملقن ٢/ ٢٦٧.

(٥) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ٣١٥.

(٦) مجموع الفتاوى ٣٢/ ٢٠٩.

أ ـ دعوى عدم أمانته في نقل النصوص:

من الأمثلة التي ذكرها أحدهم في هذا: ما يروى أن أبا هريرة روى ذات مرة حديثاً، فلما تبين له أنه خلاف الصواب، اعتذر عن ذلك وقال: لم أسمعه من الرسول ﷺ، وإنما سمعته من الفضل، وكان الفضل ميتاً وقتها، فأوهم الناس أنه سمع النص مباشرة من النبي ﷺ، ثم لما حوقق أحال في روايته على ميت؛ لأجل أن يتخلص من تبعة الملاحقة، وهذا هو التدليس الذي تقبله الحفاظ عن الصحابة[(١)].

وقبل مناقشة هذا الإشكال، لا بد من الإشارة إلى أن هذا الخبر ثابت عن أبي هريرة، ولفظه، كما هو عند «مسلم» من طريق عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمٰن، عن أبي بكر أنه قال: «سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقص، يقول في قصصه: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُمْ» فذكرت ذلك لعبد الرحمٰن بن الحارث، فأنكر ذلك، فانطلق عبد الرحمٰن، وانطلقت معه، حتى دخلنا على عائشة، وأم سلمة رضي الله عنهما فسألهما عبد الرحمٰن عن ذلك، قال: فكلتاهما قالت: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصْبِحُ جُنُبًا، مِنْ غَيْرِ حُلُم، ثُمَّ يَصُومُ». قال: فانطلقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر له ذلك عبد الرحمٰن، فقالَ مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة، فرددتَ عليه ما يقول، قال: فجئنا أبا هريرة، وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال: فذكر له عبد الرحمٰن، فقال أبو هريرة: أهما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثم ردَّ أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن العباس، فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل، ولم أسمعه من النبي ﷺ»[(٢)].

وفي بداية مناقشة هذا الإشكال من المهم الإشارة إلى أن عائشة رضي الله عنها لم تكذب أبا هريرة في هذا الحديث، بل غاية ما فعلته أن أمرته بعدم التحديث بهذا الحديث[(٣)]، وهذا يدل ـ من وجه آخر ـ على أنها تعرف حديث أبي هريرة لكنها ترى أنه منسوخ[(٤)].

وعند النظر في سياق هذا النص ومدلوله يجب أن لا نستبعد خيار النسخ، فيحتمل أن حديث أبي هريرة منسوخ بفعل النبي ﷺ كما أخبرت نساؤه، ولكن النسخ لم يبلغ الفضل، ولا أبا هريرة، فاستمر أبو هريرة على الفتيا به، ثم رجع عنه بعد ذلك[(٥)]،

---

(١) ينظر: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١٠٥، وأكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص: ٥٢، وص: ٥٧.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٦٧٩ ح١٨٢٥، ومسلم ٢/ ٧٧٩ ح١١٠٩. وللحديث ألفاظ وسياقات مختلفة. ينظر: السنن الكبرى، للنسائي ٢/ ١٧٦ فقد أطال في ذكر طرق الحديث وبيان أوجه الاختلاف في بعضها.

(٣) ينظر: السنن الكبرى، للنسائي ٢/ ١٧٧.

(٤) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٦٧.

(٥) ينظر: فتح الباري ٤/ ١٤٧.

وهذا هو الأقرب، ويدل عليه مجموعة من الاعتبارات، **منها**: أنه يتفق مع الأمر الأول المتفق عليه بين أهل العلم، والذي عليه دل القرآن[1] أنه كان الحكم أولاً تحريم الجماع في ليالي رمضان بعد النوم، وأن من فعل ذلك لم يصح صومه ذلك اليوم[2]، قال أبو بكر بن المنذر: «أحسن ما سمعت في هذا أن يكون ذلك محمولاً على النسخ، وذلك أن الجماعَ كان في أول الإسلام محرماً على الصائم في الليل بعد النوم؛ كالطعام والشراب، فلما أباح الله ﷻ الجماع إلى طلوع الفجر، جاز للجنب إذا أصبح قبل أن يغتسل أن يصوم ذلك اليوم؛ لارتفاع الحظر، فكان أبو هريرة يفتي بما سمعه من الفضل بن العباس على الأمر الأول، فلما سمع خبر عائشة، وأم سلمة، صار إليه»[3]. ويؤكد هذا المعنى ما قاله المعلمي، وهو أنه «لما كان من المحتمل أن يلجأ بعض الناس إلى السهر طول الليل، ويجامع قبيل الفجر، بحجة أنه جامع قبل النوم، ناسب ذلك أنه يحرم كونه جنباً عند طلوع الفجر؛ ليضطر من يريد الجماع ممن يسهر إلى أن يقدمه قبل الفجر بمدة تتسع له وللغسل بعده، فيحصل بذلك المقصود من طول الفصل، وهذا هو مقتضى حديث أبي هريرة»[4].

ومن الاعتبارات التي تؤيد الحكم بالنسخ، أن مجموعة من التابعين كانوا يفتون على الرأي الأول الذي هو مقتضى حديث أبي هريرة؛ منهم: عروة بن الزبير ابن أخت عائشة، الذي هو أعلم الناس بحديثها، فقد استمر قوله على مقتضى الحديث الذي ذكره أبو هريرة، غير أنه يخصه بالعامد[5]. ومنهم: طاووس بن كيسان كما حكاه عنه ابن المنذر[6]، ومنهم: الحسن البصري، وسالم بن عبد الله[7]، ومنهم: النخعي[8]، وسئل عطاء عن هذه المسألة فحكى الخلاف بين أبي هريرة وعائشة، واختار إتمام صيام اليوم الذي أصبح فيه جنباً، ولكن يقضي يوماً بدلاً عنه[9]، إلا أنه بعد ذلك

---

(١) قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

(٢) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٦٧.

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي ٤/ ٢١٥. وينظر: شرح السُّنَّة، للبغوي ٦/ ٢٨١. وكشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي ٤/ ١٢٢٦.

(٤) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٦٧.

(٥) ينظر: المصنف، لعبد الرزاق ٤/ ١٧٩.

(٦) فتح الباري، لابن حجر ٤/ ١٤٦. وينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١٧/ ٤٢٤.

(٧) التمهيد، لابن عبد البر ١٧/ ٤٢٤.

(٨) التمهيد ١٧/ ٤٢٤. وشرح السُّنَّة، للبغوي ٦/ ٢٨٠.

(٩) ينظر: المصنف، لعبد الرزاق ٤/ ١٧٩.

ارتفع الخلاف، واستقر الإجماع على خلافه[1]، أو صار كالإجماع[2].

وكما أن في الحديث فضيلة لأبي هريرة؛ لاعترافه بالحق، ورجوعه إليه[3]، ففيه دلالة ـ من وجه آخر ـ على صحة رواية أبي هريرة؛ إذ إنه خضع رضي الله عنه لرأي عائشة، وأم سلمة، وأذعن لما أخبرتاه بما روتاه عن رسول الله ﷺ وقال: «هما أعلم» وأحال سماعه للحديث على الفضل ابن عباس، وفي أخرى أحال على أسامة بن زيد[4]، وهذا يؤكد أن أبا هريرة لو لم يكن واثقاً من روايته لتنصل منها، وأنكر أن يكون حدَّث بهذا، ولم يحل على الفضل، ولا على غيره، فلو كان كذب في روايته لأصل الحديث ـ وحاشاه من ذلك ـ فلا يعجزه أن يكذب بإنكار تحديثه به! فعائشة، وأم سلمة أحظى عنده من مروان وأصحابه!.

وعلى افتراض أننا سنستقبل هذا النص باتهام أبي هريرة ـ كما فعل الكاتب ـ فلنا أن نتساءل عن أي غرض شخصي لأبي هريرة في أن يرتكب الكذب على النبي ﷺ ليحمل الناس على ما تضمنه حديثه؟ إذ لا غرض له البتة، وإذاً فلا بد أنه كان عنده دليل فهم منه ذلك، وقد عرفنا أنه قلما يلجأ إلى الاستنباط الدقيق، وإنما يتمسك بالنصوص، وقد نص هو على أن دليله هو ذاك الحديث، فبان أن الحديث كما عنده[5].

أما إحالة أبي هريرة في سماعه للحديث على الفضل بن عباس، والفضل لم يكن حيّاً وقتها، فليس هذا مشكلاً من الناحية العلمية، وقد حمل ابن الجوزي على من يستشكل هذا النص ـ من هذه الجهة ـ ووصفه بأنه جاهل بالعلم، ولا يعرف الناسخ من المنسوخ[6]. ومن يعرف منهج الصحابة في الرواية، وكيف أنهم يروون الأحاديث عن رسول الله ﷺ دون أن يسمعوها منه مباشرة، وكان ذلك شائعاً بين الصحابة من غير نكير بينهم[7]، وهو ما يسمى بمرسل الصحابي[8]، من يعرف هذا المنهج العلمي لا يستغرب هذه الإحالة من أبي هريرة رضي الله عنه، والتي لم يخرج فيها عن المنهج السائد في مجتمع الصحابة.

(١) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٤/١٤٦.
(٢) ينظر: إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد، ص: ٢٧٠.
(٣) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٤/١٤٨.
(٤) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٢٢/٤٣.
(٥) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٦٨. وينظر: فتح الباري، لابن حجر ٤/١٤٨.
(٦) كشف المشكل من حديث الصحيحين ٤/١٢٢٦.
(٧) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٤/١٤٨.
(٨) سيأتي بسط هذه المسألة «مرسل الصحابي» في الباب الثاني.

ب ـ دعوى اعترافه بتكذيب الصحابة له:

من الأمثلة التي يوردها بعض أصحاب هذا الاتجاه في سياق إدانة أبي هريرة ما جاء في أحد النصوص؛ أن أبا هريرة قد اعترف في بعض المناسبات أن القوم كانوا يكذبونه، وهذا يؤكد أن رواية أبي هريرة لم تكن محل ثقة عند بعض الصحابة[1].

ولمناقشة هذا النص أذكر قول أبي هريرة كاملاً، وهو ما رواه أبو رزين أنه قال: «خرج إلينا أبو هريرة فضرب بيده على جبهته فقال: ألا إنكم تحدثون أني أكذب على رسول الله ﷺ لتهتدوا وأضل، ألا وإني أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إِذَا انْقَطَعَ شِسْعُ**[2] **أَحَدِكُمْ، فَلَا يَمْشِي فِي الأُخْرَى حَتَّى يُصْلِحَهَا**»[3].

وفي مناقشة هذا الإشكال لا بد من تأكيد أمر مهم في هذه المسألة، وهو أن أبا هريرة كان يعني بخطابه السابق أهل العراق وحدهم دون سواهم، فقد قال في خبر صحيح عنه: «يا أهل العراق تزعمون أني أكذب على رسول الله..»[4]. ومعرفة المقصود بهذا الخطاب تضيق دائرة الإشكال إلى أدنى درجة، فلا يستطيع أحد بعد هذا أن ينسب هذا الاتهام إلى الصحابة.

ثم مما يمكن أن يناقش به هذا الإشكال أن ننظر في السياق الذي قال فيه أبو هريرة هذا النص، وقد ظهر لنا هذا السياق من خلال النص السابق، وهو أن هذا الحديث من الأحاديث التي خالفت فيها عائشة أبا هريرة ـ كما سبق[5] ـ حيث ثبت عنها المشي بخف واحد؛ ولهذا ـ والله أعلم ـ شكَّكَ بعض أهل العراق في حديثه؛ لأجل هذه المخالفة، لكن ظهر معنا ـ كما سبق ـ أن الحقَّ مع أبي هريرة؛ إذ لم ينفرد بهذا الحديث وحده، بل تابعه جابر بن عبد الله، وهذا ثابت عنه ثبوتاً لا شك فيه، وروي مثله عن أبي سعيد الخدري، وابن عباس، لكن لم يثبت عنهما[6]. فيكون إذاً مراد أبي هريرة من هذا التكذيب منصرفاً إلى هذا الحديث وحده دون غيره، وقد علمت أن الحق معه فيه.

---

(١) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١٠٥.

(٢) الشسع: أحد سيور النعل، وهو الذي يدخل بين الأصبعين، ويدخل طرفه في الثقب الذي في صدر النعل. ينظر: النهاية، لابن الاثير: ١٢/ ١١٥٢، واللسان، لابن منظور ٨/ ١٨٠، ومختار الصحاح، للرازي، ص: ٣٥٤.

(٣) أخرجه مسلم ٣/ ١٦٦٠ ح٢٠٩٨.

(٤) أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٤٤٢ ح٩٤٧، والبخاري في الأدب المفرد ص: ٣٣١ ح٩٥٦، والنسائي ٨/ ٢١٨ ح٥٣٧٠، وابن ماجه ١/ ١٣٠ ح٣٦٣ من طريق الأعمش، عن أبي رزين، عن أبي هريرة. وأصله في صحيح مسلم كما مر معنا.

(٥) ينظر: ص: ٧٩.

(٦) ينظر: ص: ٨٠، ٨١.

ومما ينبغي ملاحظته في بنية النص أن أبا هريرة خرج وهو يضرب بيده على جبهته، ثم قال بعد ذلك: «لتهتدوا وأضل»، وفي رواية أخرى: «ليكن لكم المهنأ، وعلي الإثم»[1]، ثم قبل أن يروي النص أكد سماعه الحديث من رسول الله ﷺ بالتعبير بالشهادة، فقال: «ألا وإني أشهد لسمعت رسول الله...» وهذه التصرفات والعبارات ذات دلالة نصية على ما يتمتع به أبو هريرة من وعي وحس شديدين بخطورة الرواية، وضرورة الاحتياط فيها، وقد كان يكفيه أن يروي الحديث، وينسبه إلى رسول الله ﷺ دون أن يكترث بمن يشكِّك في روايته، لكنه رضي الله عنه كان واثقاً مما يقول، إلى درجة تصريحه ـ بلا مواربة ـ بأن هناك من أهل العراق من يتهمه بالكذب، والكذاب لا يحمل مثل هذا الضمير الصادق، ولا يتمتع بهذه المسؤولية.

ج ـ دعوى إنكاره لبعض حديثه:

يستشكل بعض أصحاب هذا الاتجاه ما يروى عن أبي هريرة أنه كان يحدث أحياناً لكنه قد ينكر ما حدثه في السابق، وهذا يؤكد عدم دقته في الرواية[2].

ولمناقشة هذا النص لا بد من ذكره كاملاً، وهو أن أبا سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف حدثه أن رسول الله ﷺ قال: **«لَا عَدْوَى..»** ويحدِّث أن رسول الله ﷺ قال: **«لَا يُوردُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»** قال أبو سلمة: كان أبو هريرة يُحَدِّثُهُما كلتيهما عن رسول الله ﷺ ثم صمت أبو هريرة بعد ذلك عن قوله: **«لَا عَدْوَى..»** وأقام على أن **«لَا يوردُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»**، قال: فقال الحارث بن أبي ذباب ـ وهو ابن عم أبي هريرة ـ: قد كنت أسمعك يا أبا هريرة تحدثنا مع هذا الحديث حديثاً آخر، قد سكتَّ عنه، كنت تقول: قال رسول الله ﷺ: **«لَا عَدْوَى..»** فأبى أبو هريرة أن يعرف ذلك، وقال: **«لَا يوردُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»** فماراه الحارث في ذلك حتى غضب أبو هريرة، فرطَنَ بالحبشية، فقال للحارث: أتدري ماذا قلت؟ قال: لا، قال أبو هريرة: قلت: أبيت. قال أبو سلمة: ولعمري لقد كان أبو هريرة يحدثنا أن رسول الله ﷺ قال: **«لَا عَدْوَى..»** فلا أدري، أنسي أبو هريرة أو نسخ أحد القولين الآخر؟. وفي رواية أخرى: قال أبو سلمة: «فما رأيته نسي حديثاً غيره»[3].

وأول ما يناقش به هذا الإشكال التأكيد بأن أبا هريرة لم ينفرد بهذا الحديث، بل رواه عدد كبير من الصحابة، منهم: أنس بن مالك رضي الله عنه ولفظه: **«لَا عَدْوَى، ولَا طِيَرَةَ،**

(١) كما في رواية أحمد في المسند ٢/٤٤٢ ح٩٤٧٩، والبخاري في الأدب ص:٣٣١ ح٩٥٦.

(٢) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١٠٦.

(٣) أخرجه البخاري ٥/٢١٧٧ ح٥٤٣٧، ومسلم ٧/٣١ ح٥٩٢٣.

ويعجبني الْفَأْلُ»[1]. ومنهم: ابن عمر رضي الله عنهما ولفظ حديثه: «**لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ..**»[2].
ومنهم: جابر ابن عبد الله رضي الله عنه ولفظ حديثه: «**لَا عَدْوَى، وَلَا طِيَرَةَ، وَلَا غُولَ[3]**»[4].
ومنهم: السائب بن يزيد رضي الله عنه ولفظ حديثه: «لَا عَدْوَى، وَلَا صَفَرَ، وَلَا هَامَةَ[5]»[6].
وهذه الأحاديث تقطع بصحة ما رواه أبو هريرة، وأن نسيانه للحديث لا يؤثر على ثبوت الحديث من عدمه، حتى لو لم يروه غيره، فكيف إذا كان الحديث محفوظاً من رواية غيره[7].

أما قول أبي سلمة: «فما رأيته نسي حديثاً غيره» فليس هذا جزماً بالنسيان لهذا الحديث، وإنما استثناه لأجل احتمال وقوع النسيان، كما بيَّنته الرواية الأولى: «فلا أدري، أنسي أبو هريرة، أو نسخ أحد القولين الآخر»، وهذه شهادة عظيمة لأبي هريرة، فأبو سلمة من كبار الرواة الملازمين لأبي هريرة[8].

ثالثاً: قول أبي هريرة: «أبيت» من دون تفسير لخلفية هذا الإباء، هذا ما جعل الرواة يختلفون في توصيف امتناع أبي هريرة عن الحديث، ففهم بعض الرواة من ذلك إنكاره، فعبَّر بعضهم عن قول أبي سلمة: «فأبى أبو هريرة أن يعرف ذلك» بقوله: «أنكر أبو هريرة الحديث الأول» ـ كما في النص السابق ـ ولا يخفى الفرق، فقوله: «أبى أن

---

(١) أخرجه البخاري ٥/ ٢١٧١ ح٥٤٢٤، ومسلم ٧/ ٣٣ ح٥٩٣٣.
(٢) أخرجه البخاري ١٥/ ٢١٧١ ح٥٤٢١، ومسلم ٧/ ٣٤ ح٥٩٣٨.
(٣) الغول جمع أَغْوال وغِيلانٌ، وكل ما اغتال الإنسان فأهلكه فهو غُولٌ، وهي جنس من الجن والشياطين كانت العرب تزعم أن الغول في الفلاة تتراءى للناس، فتتغول تغولاً؛ أي: تتلون تلوناً في صور شتى، وتغولهم؛ أي: تضلهم عن الطريق، وتهلكهم، فنفاه النبي ﷺ وأبطله، فهي لا تستطيع أن تغول أحداً، أو تضله. (ينظر: غريب الحديث، للخطابي ١/ ٤٦٣، والنهاية، لابن الأثير ٣/ ٧٤٦، ومختار الصحاح، للرازي، ص: ٤٨٨).
(٤) أخرجه مسلم ٧/ ٣٢ ح٥٩٢٩.
(٥) **الصفر**: اختلف العلماء في معناه، فقال بعضهم: إن العرب كانت تزعم أن في البطن حية يقال لها الصفر، تصيب الإنسان إذا جاع وتؤذيه، وأنها تعدي، فأبطل الإسلام ذلك، وقال آخرون: إنها داء يصيب البطن، وهذا اختيار أبي عبيد القاسم بن سلام، والبخاري، ورجحه النووي، وقال آخرون: أراد به النسيء، الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، وهو تأخير المحرم إلى صفر، ويجعلون صفر هو الشهر الحرام فأبطله. (ينظر: غريب الحديث، لأبي عبيد ١/ ٢٤، وصحيح البخاري ٥/ ٢١٦١، والنهاية في غريب الحديث ٣/ ٦٩، وشرح مسلم، للنووي ١٤/ ٤٦٥، ولسان العرب، لابن منظور ٤/ ٤٦٠). **والهامة**: في أصلها تطلق على الرأس؛ فيقال للرأس: هامة، وقيل: هي اسم لطائر يطير بالليل كانت العرب تتشاءم منه، وقيل: إن العرب كانت تقول: إن الميت الذي لم يؤخذ بثأره يصير هامة، ويقول: أسقوني، فإذا أخذ بثأره طار. (ينظر: غريب الحديث، لأبي عبيد ١/ ٢٦، والنهاية، لابن الأثير ٥/ ٦٦٢، ومختار الصحاح، للرازي، ص: ٧٠٥).
(٦) أخرجه مسلم ١٤/ ٤٦٥ ح٢٢٢٠.
(٧) ينظر: شرح مسلم، للنووي ١٤/ ٢١٤.
(٨) ينظر في ترجمته: التهذيب، لابن حجر ١٢/ ١٠٤.

يعرف» إنما معناه: امتنع أن يقول: نعم قد عرفت. وهذا الامتناع لا يفهم منه الإخبار بنفي المعرفة. وعبَّر بعضهم عن إنكار أبي هريرة بأنه قال: «لم أُحدِّثكموه» لكن هذا لم يثبت[1].

وعلى كل فمهما تعددت الاحتمالات في تفسير امتناع أبي هريرة عن التحديث فإنها - في النهاية - تؤول إلى أحد ثلاثة أمور لا رابع لها:

أولها: أن يكون أبو هريرة نسي الحديث الأول، وهذا لم يصرح به أبو هريرة بحال، وإنما غايته أن يكون فهماً فهمه أبو سلمة من إباء أبي هريرة، وقد عبَّر عنه بقوله: «فما رأيته نسي حديثاً غيره»، لكن وردت رواية أخرى - وهي من أصح الروايات عن الزهري الذي عليه مدار الحديث، رواها يونس الأيلي، وهو من أوثق الرواة عن الزهري بشهادة ابن المبارك[2] - وفيها قال أبو سلمة: «فلا أدري نسي أبو هريرة أم نسخ أحد القولين الآخر»، وهذه الرواية هي الحاكمة على الرواية الأولى؛ لأنها ذكرت المعنى الأول، وهو النسيان، وزادت عليه معنىً آخر، وهو النسخ، فعلى هذا يكون الحكم بنسيان أبي هريرة للحديث حكماً ضعيفاً؛ لأنه مبني على ظن من أبي سلمة ولم يترجح بعد[3].

والثاني: أن يكون أبو هريرة اختلق الحديث الأول بدلالة أنه نسيه، وهذه تهمة ينقضها موافقة الجمع من الصحابة لأبي هريرة في رواية هذا الحديث.

والثالث: أن يكون أبو هريرة حدث بالحديثين: مرة بهذا ومرة بالآخر، لكنه أمسك عن الآخر لما تشكك بعض الناس في الجمع بينهما، فرأى أبو هريرة أن التحديث بهما مظنة أن يقع الناس في ارتياب، أو تكذيب، فاختار الاقتصار على أحدهما، وهو الذي يتعلق به حكم عملي: «**لَا يُورَدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ**» وسكتَ عن الآخر، ووَدَّ ألا يكون حدَّث به قبل ذلك، فلما سئل عنه أبى أن يعترف به، راجياً أن يكون في ذلك الإباء ما يمنع الذين كانوا سمعوا منه أن يحدثوا به عنه[4].

وهذا الاحتمال هو الأقرب لدلالة النص وسياقه.

وعلى افتراض صحة نسيان أبي هريرة لهذا الحديث كما قال أبو سلمة، وأخذ به الكاتب، فإنه يجب في الوقت نفسه أن لا نهمل الدلالة الأخرى لهذا القول، وهي

---

(١) أخرج هذه الرواية عبد الرزاق في المصنف ١٠/ ٤٠٤ ح١٩٥٠٧، وأبو داود ٢/ ٤١٠ ح٣٩١١، وفي إسناده - عند الجميع - رجل مبهم؛ حيث قال الزهري: أخبرني رجل عن أبي هريرة.

(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/٢٤٨.

(٣) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ١٠/ ٢٤٢.

(٤) ينظر: الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص:١٩٧.

شهادة أبي سلمة لأبي هريرة بأنه لم ينس حديثاً غيره، وهي شهادة لها وزنها العلمي، غير أن الكاتب تجاهل هذه الشهادة، ولم يعرج عليها، واكتفى من النص بما يخدم فكرته!

أما الجمع بين النصوص في هذا الباب فقد تكلم العلماء عليه باستفاضة بالغة، ولكن ليس هذا موضع بسطه[1]. إلا أنه مما يجب أن يقال في هذا الباب: إن «كل خبرين علم أن النبي ﷺ تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما التعارض»[2]، وما يتوهم أنه وقع فيه التعارض، فإن «الآفة من التقصير في معرفة المنقول، والتمييز بين صحيحه ومعلوله، أو القصور في فهم مراده ﷺ وحمل كلامه على غير ما عناه به، أو منهما معاً، ومن ها هنا وقع من الاختلاف والفساد ما وقع»[3].

موقف بعض التابعين من مرويات أبي هريرة:

يقول أحدهم في سياق إدانته لمرويات أبي هريرة: «منع جماعة من التابعين أخذ الحديث عن هذا الصحابي، ومن ذلك ما جاء عن إبراهيم النخعي أنه قال: كان أصحابنا يدعون من حديث أبي هريرة. وقال أيضاً: ما كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة إلا ما كان حديث جنة أو نار»[4].

وقبل مناقشة هذا الإشكال لا بد من الإشارة إلى أن قول الكاتب: «ولهذه الأسباب منع جماعة من التابعين أخذ الحديث عن هذا الصحابي، ومن ذلك ما جاء عن إبراهيم النخعي...» قول غير صحيح، فلم ينقل عن أحد من التابعين أنه طعن في حديث أبي هريرة غير ما يروى عن إبراهيم النخعي، ولكن يبدو أن الكاتب يحاول في هذا النص تعميم هذا الإشكال، وذلك بنسبته إلى جماعة من التابعين، وهي محاولة تهدف إلى نفي الشذوذ عن هذا المذهب، لكنها تبقى محاولة غير علمية، وغير موضوعية.

ولمناقشة هذا الإشكال لا بد من تناول كل ما ورد عن إبراهيم من الآثار في هذا الباب، وبيان ثبوتها من عدمه:

---

(١) ينظر في هذه المسألة: تهذيب الآثار، للطبري ١/ ٣٠، وشرح معاني الآثار، للطحاوي ٤/ ٣١٠، وأعلام الحديث، للخطابي ٣/ ٢١٣٩، وتأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص: ٩٦، وشرح مسلم، للنووي ١٤/ ٢١٤، ومفتاح دار السعادة، لابن القيم ٣/ ٣٧٥، ولطائف المعارف، لابن رجب، ص: ٧٥، وفتح الباري، لابن حجر ١٠/ ١٦٠.

(٢) الكفاية، للخطيب، ص: ٤٣٣.

(٣) زاد المعاد، لابن القيم ٤/ ١٤٩.

(٤) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١٠٦. وينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص: ٢٥٦.

أ ـ قال إبراهيم: «كان أصحابنا يدعون من حديث أبي هريرة»[1].

وفي إسناده ضعف؛ لأنه من رواية مغيرة بن مقسم عن إبراهيم النخعي، وهي رواية ضعيفة؛ للتدليس والإرسال، كما نص على ذلك أحمد وغيره[2].

ب ـ ما جاء من رواية سفيان بن عيينة، عن منصور بن المعتمر، عن إبراهيم، وقد رواه عن سفيان مجموعة من الرواة، بألفاظ مختلفة، فممن رواه عن سفيان: عبد الرزاق الصنعاني، ولفظه: «لم يكونوا يأخذون من حديث أبي هريرة إلا كذا وكذا، والرهن مركوب ومحلوب»[3]. وفي هذا النص أشار إبراهيم بقوله: «كذا وكذا» إلى تقليل الأحاديث التي أخذها الكوفيون عن أبي هريرة، والذي يظهر لي أن قوله ـ في هذا النص ـ: «يأخذون» مصحف من قوله: «يتركون»؛ وذلك لأن هذا أولاً هو المتوافق مع ألفاظ الروايات الأخرى المنقولة عن إبراهيم ـ والتي ستأتي ـ وكذلك لأنه أتبعه بقوله: «الرهن مركوب ومحلوب»[4]، فلو كانت «يأخذون» هي الأصوب لكان معنى النص أن هذا الحديث مما احتج به الكوفيون من أحاديث أبي هريرة، لكن هذا الحديث بخصوصه مما ترك بعض الكوفيين العمل به؛ لمخالفته القياس ـ برأيهم[5] ـ حتى إن إبراهيم نفسه لم يعمل به، فقد روى عبد الرزاق، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال: «الرهن مركوبٌ، ومحلوبٌ، ومعلوف» قال الأعمش: فذكرت ذلك لإبراهيم، فكره أن ينتفع من الرهن بشيء[6]. وهذا يؤكد وقوع التصحيف في هذه اللفظة.

ومنهم: عبيد الله الأشجعي، ولفظه: «كانوا يرون في أحاديث أبي هريرة شيئاً»[7].

---

(١) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٦٧/ ٣٦٠.

(٢) ينظر: الطبقات، لابن سعد ٦/ ٣٣٧، ومعرفة الثقات، للعجلي ص: ٢.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٨/ ٢٤٤ ح١٥٠٦٦.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك ٢/ ٦٧، والبيهقي في الكبرى ٦/ ٣٨.

(٥) وهذا الحديث خالف القياس ـ برأيهم ـ من وجهين: أحدهما: التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه. والثاني: تضمينه ذلك بالنفقة، لا بالقيمة. (فتح الباري، لابن حجر ٥/ ١٤٤، وينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١٤/ ٢١٥)، وقد أبطل ابن تيمية دعوى مخالفة هذا الحديث للقياس فقال: «وليس كذلك، فإن الرهن اذا كان حيواناً فهو محترم في نفسه، ولمالكه فيه حق، وللمرتهن فيه حق، وإذا كان بيد المرتهن فلم يركب ولم يحلب ذهبت منفعته باطلة، وقد قدمنا أن اللبن يجري مجرى المنفعة، فإذا استوفى المرتهن منفعته وعوض عنها نفقته، كان في هذا جمع بين المصلحتين وبين الحقين، فإن نفقته واجبة على صاحبه، والمرتهن إذا أنفق عليه أدى عنه واجباً، وله فيه حق، فله أن يرجع ببدله، والمنفعة تصلح أن تكون بدلاً، فأخذُها خيرٌ من أن تذهب على صاحبها، وتذهب باطلاً». (مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/ ٥٦٠. وينظر: إعلام الموقعين، لابن القيم ٢/ ٤٢).

(٦) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٨/ ٢٤٤ ح١٥٠٦٦.

(٧) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٦٧/ ٣٦٠.

ومن الرواة عن سفيان: محمد بن عبيد، ولفظه: «ما كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة إلا ما كان من حديث جنة أو نار»[1].

وهذه الرواية ضعيفة؛ لأنه تفرد بها[2] ـ عن سفيان بهذا اللفظ ـ: محمد بن عبيد، وهو ضعيف جدّاً[3]. ومنهم: أبو أسامة، ولفظه: «كانوا يدعون من قول أبي هريرة»[4].

ج ـ عن الأعمش قال: «كان إبراهيم صيرفيّاً في الحديث، فكنت إذا سمعت الحديث من أحد من أصحابه، أتيته به فأعرضه عليه، فحدثته ذات يوم بحديث من حديث أبي صالح، عن أبي هريرة، فقال إبراهيم: «كانوا يتركون شيئاً من قوله»»[5]. وإسناده صحيح.

وبعد هذه المناقشة لأسانيد هذه الآثار، ننتقل إلى مناقشتها من جهة المعنى، وهذا يكون من خلال الملاحظات التالية:

الأولى: أن هذا النص عن إبراهيم مخصوص بطائفة من الفقهاء، وقد أشار إليهم إبراهيم بقوله: «كان أصحابنا» ويريد بهم أشياخه من الكوفيين، وإليهم يرجع الضمير في قوله: «كانوا»[6]، كما أنه ليس بلازم أن يكون إبراهيم قد رضي قولهم هذا؛ بدلالة أنه أخذ بحديث أبي هريرة الذي أخبرت عائشة بخلافه وترك أبو هريرة الإفتاء به، وقال: «إنما حدثنيه الفضل بن عباس»[7]، فقد أخذ به إبراهيم رغم معارضة عائشة وأم سلمة لحديثه، وهذا يدل على ثقة بالغة بأبي هريرة وحديثه[8]. وهناك نص آخر يؤكد أن إبراهيم يحكي تلك الأقوال عن حديث أبي هريرة، دون أن يقول بها، أو يرتضيها، وهو قوله: «كانوا يرون أن كثيراً من حديث أبي هريرة منسوخ»[9]، فإن هذا النص مستغرب أن يقول به من هو دون إبراهيم، فكيف بإبراهيم مع علمه ورسوخه؟! ووجه

---

(١) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٧٦/ ٣٦٠. وينظر: معرفة الثقات، للعجلي ٢/ ٤٣٣.

(٢) معرفة الثقات، للعجلي ٢/ ٤٣٣.

(٣) **هو**: محمد بن عبيد القرشي، كذبه الدارقطني، وقال الذهبي: «حدث عن مالك بخبر كذب». (ينظر في ترجمته: معرفة الثقات، للعجلي ٢/ ٤٣٣، وميزان الاعتدال، للذهبي ٦/ ٢٥٠، واللسان، لابن حجر ٥/ ٢٧٦).

(٤) أخرجها ابن عساكر في تاريخ دمشق ٦٧/ ٣٦٠.

(٥) ينظر: العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد ١/ ٤٢٨، وتاريخ دمشق ٦٧/ ٣٦١.

(٦) البداية والنهاية، لابن كثير ٨/ ١١٨، والأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٧٥.

(٧) ينظر: ص: ٨٧.

(٨) الأنوار الكاشفة، ص: ١٧٥.

(٩) ينظر: سؤالات الآجري لأبي داود، ص: ١٦٩، وفي سنده إلى إبراهيم مجهول؛ إذ قال أبو داود: «وحدثونا عن الأشجعي. .» ثم ذكره.

الغرابة أن أبا هريرة ممن أسلم متأخراً - في ليالي فتح خيبر، فعلى هذا يكون الأكثر من حديثه من باب الناسخ وليس من باب المنسوخ[١].

الثانية: مما يعين على فهم دلالة هذا النص عن إبراهيم - استحضار المناخ العلمي الذي ولدت فيه تلك المقولة، وقد لخصه المعلمي بقوله: «إن الكوفيين نشؤوا على الأحاديث التي عرفوها من رواية الصحابة الذين كانوا عندهم، ثم حاولوا تكميل فقههم بالرأي وجروا على مقتضاه، ثم كانوا إذا جاءهم بعد ذلك حديث بخلاف ما قد جروا عليه، وألفوه تلكؤوا في قبوله، وضربوا له الأمثال[٢]، وإذ كان أبو هريرة مكثراً، كانت الأحاديث التي جاءتهم عنه بخلاف رأيهم أكثر من غيره، فلهذا ثقُل على بعضهم بعض حديثه، وساعد على ذلك ما بلغهم أن بعض الصحابة قد انتقد بعض أحاديث أبي هريرة»[٣]. ومما يؤكد فشو هذا النهج في الكوفة تكاثر الآثار عن الصحابة الكوفيين بذم معارضة النصوص بالرأي والأقيسة[٤].

الثالثة: وجَّه بعضهم[٥] قول إبراهيم بأن الكوفيين تركوا بعض حديث أبي هريرة؛ لأن بعضها يخالف القياس[٦]، وخبر الواحد إذا خالف القياس، وكان راويه غير فقيه، فإنه يرد عند بعضهم[٧]، وهذا غير مسلم لهم؛ لعدة اعتبارات، **منها**: عدم التسليم بأصل المسألة، وهو أن خبر الآحاد لا يقبل إذا خالف القياس؛ لأن الصواب في هذا أن الحديث الصحيح سواء كان متواتراً أو آحاداً فإنه موافق للأصول، ولو خالفها كان هو أصلاً مستقلّاً بذاته فلا يعارض بأصل آخر[٨]، وهذا هو الذي عليه أئمة الحديث

---

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ٤/ ٥٢٨.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين، لابن القيم ١/ ٢٤٦.

(٣) الأنوار الكاشفة، ص: ١٧٦.

(٤) إعلام الموقعين، لابن القيم ١/ ٦١.

(٥) كما يفهم هذا من كلام قاضي الحنفية عيسى بن أبان والسرخسي. (ينظر: أصول السرخسي ١/ ٣٤١، والفصول في الأصول، للجصاص٣/ ١٢٧).

(٦) قال عيسى بن أبان قاضي الحنفية: «ويقبل من حديث أبي هريرة ما لم يرده القياس». وقال السرخسي - عن أبي هريرة -: «ما وافق القياس من روايته فهو معمول به، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به، وإلا فالقياس الصحيح شرعاً، مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه». (ينظر: الفصول في الأصول، للجصاص٣/ ١٢٧، والمبسوط، للسرخسي ١٣/ ٧٣).

(٧) كما قاله بعض متأخري الحنفية. ينظر: كشف الأسرار، للبزدوي ٢/ ٣٧٧ - ٣٧٨، والفصول في الأصول، للجصاص٣/ ١٤١، وشرح مختصر ابن الحاجب، للشمس الأصفهاني ١/ ٧٥٢، وقواطع الأدلة، للسمعاني١/ ٣٦٣.

(٨) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/ ٥٥٧.

وجمهورهم، وبه قال الشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهما من أئمة الحديث، والفقه، والأصول[١].

وقال ابن عبد البرِّ: «أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار ـ فيما علمت ـ على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به، إذا ثبت، ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج، وطوائف من أهل البدع، شرذمة لا تعد خلافاً»[٢].

ومنها: أن التفريق في قبول الأخبار بين الراوي الفقيه وغير الفقيه هو خلاف عمل الصحابة ﷺ ولم يعرف عن أحد منهم أنه فعل ذلك[٣].

ومن الاعتبارات أيضاً: أنه على افتراض صحة القول بعدم قبول خبر الآحاد إلا من فقيه؛ فإن أبا هريرة يُعد من أئمة الاجتهاد وأهل الفتوى[٤]، فقد ولاه عمر بن الخطاب على البحرين، وهم خيار المسلمين الذين هاجر وفدهم إلى النبي ﷺ وهم وفد عبد القيس[٥]، وقد أفتى أبو هريرة في دقائق مسائل الفقه مع فقهاء الصحابة؛ كابن عباس، وغيره، وأقواله المنقولة في فتاويه تدل على ذلك[٦].

كما أن أحاديث أبي هريرة عمل بها جميع علماء الأمة، فيما يخالف القياس والظاهر، كعملهم جميعاً بحديثه عن النبي ﷺ أنه قال: «**لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا**»[٧]. وعمل أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، وغيرهم بحديثه عن النبي ﷺ: «**مَنْ نسي وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ**»[٨] مع أن القياس عند أبي حنيفة أنه يفطر[٩]؛ فترك القياس لحديث أبي هريرة. ومالك مع الشافعي وأحمد عملوا بحديث أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً[١٠]،

---

(١) المنهل الروي، لابن جماعة ص: ٣٢. وينظر: خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجيته، للقاضي برهون، ص: ٣٨٠.

(٢) التمهيد، لابن عبد البر ١/ ٢. وينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم ١/ ١١١، وخبر الواحد وحجيته، لأحمد بن محمود الشنقيطي ص: ٢١٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: تحقيق منيف الرتبة، للعلائي ص: ١١٩.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ٤/ ٥٢٨.

(٥) الحديث بطوله أخرجه البخاري ١/ ٢٩ ح٥٣.

(٦) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٤/ ٥٣٢.

(٧) أخرجه البخاري ٥/ ١٩٦٥ ح٤٨١٩، ومسلم ٢/ ١٠٢٨ ح١٤٠٨.

(٨) أخرجه البخاري ٢/ ٦٨٢ ح١٨٣١، ومسلم ٣/ ١٦٠ ح٢٧٧٢.

(٩) ينظر: تبيين الحقائق، لفخر الدين الزيلعي ١/ ٣٤٣، وبدائع الصنائع، للكاساني ٢/ ٢٣٧.

(١٠) أخرجه البخاري ١/ ٢٣٩، ٢٤٠، ومسلم (٢٧٩).

مع أن القياس عند مالك أنه لا يغسل[(١)]؛ لأنه طاهر عنده.

بل إن الأئمة يتركون القياس لما هو دون حديث أبي هريرة، كما ترك أبو حنيفة القياس في مسألة نقض الوضوء من القهقهة[(٢)] بحديث مرسل لا يعرف من رواه من الصحابة[(٣)] وحديث أبي هريرة أثبت منه باتفاق الأمة[(٤)]. وقد عد ابن حزم أبا هريرة من المفتين من الصحابة، وقرنه بأنس بن مالك، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وغيرهم[(٥)].

وفي الأخير فإنه لو لم يكن ثمة تأويل سائغ لمقولة إبراهيم هذه فإن دلالة مقالته تلك هدر؛ لجلالة أبي هريرة وعلو قدره، ويكون قول إبراهيم قولاً شاذّاً لم يتابعه عليه أحد من العلماء[(٦)]، ولهذا رد هذه المقولة على إبراهيم جماعة من العلماء، واعتبروها قولاً غير مرضي منه ولا مقبول[(٧)].

وفي ختام هذا الفصل أشير إلى مجموعة من النتائج:

الأولى: أن الرواية كانت تسير على نحو صحيح منذ عهد رسول الله ﷺ حتى القرن الثالث، وهو عصر التدوين، فيه دوِّنت النصوص، وظهرت المصنفات. وأما ما يقال عن كثرة الأحاديث ونموِّها فهي دعوى عارية من البرهان، بل إن البراهين العلمية كما رأينا تنقضها وتحيلها، كما رأينا أن السبب الداعي لإيراد هذا الإشكال يعود في المقام الأول إلى الجهل المكثف بالواقع الحقيقي للطبيعة التاريخية للرواية، وعدم فهم تسلسل مراحلها على نحو صحيح.

الثانية: ظهر لنا أن ما أورده بعض أصحاب هذا الاتجاه من تخوف عمر من الرواية، وموقفه من أبي هريرة رضي الله عنه كان سببه يعود إلى أن عمر رضي الله عنه كان يخاف على الرواية لا منها. ومثل ذلك ما ينقل عن كبار التابعين، ومن دونهم، من ذم الاشتغال

---

(١) ينظر: مواهب الجليل، لشمس الدين الطرابلسي ١/ ١٧٥، وبداية المجتهد، لابن رشد ١/ ٣٧.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني ١/ ١٣٦، وفتح القدير، للسيواسي ١/ ٥١.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» ٢/ ٣٧٦ ح٣٧٦١ عن معمر، عن قتادة، عن أبي العالية الرياحي «أن أعمى تردى في بئر، والنبي ﷺ يصلي بأصحابه، فضحك بعض من كان يصلي مع النبي ﷺ فأمر النبي ﷺ من كان ضحك منهم أن يعيد الوضوء والصلاة. وينظر: حديث القهقهة تامّاً بطرقه مع الكلام عليها، وبيان أوجه اختلافها في: سنن الدارقطني ١/ ١٦١، والكامل، لابن عدي ٣/ ١٦٦.

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٤/ ٥٣٢، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/ ٦٢٠.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام ٥/ ٨٨.

(٦) ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير ٨/ ١١٨.

(٧) ينظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر ٦٧/ ٣٦١، والبداية والنهاية، لابن كثير ٨/ ١١٨، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/ ٦٠٩، والأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٧٥.

بالرواية، فقد رأينا أن كل تلك الأقوال إنما صدرت منهم لأجل ضبط مسار الرواية، وعدم جنوحها عن الطريق الصحيح، الذي رسمه النبي ﷺ وسار عليه أصحابه من بعده. كما أن فهم طبيعة طلب الحديث في ذلك الوقت ومعرفة البيئة العلمية فيه مما يعين على فهم كثير من النصوص، التي قد يفهم منها ذم الاشتغال بالرواية.

الثالثة: أن الرواية وإن قامت على المكثرين من الصحابة لكنها قامت على أركان متينة، ومن خلال دراسة عامة الانتقادات التي وجهت إلى أكثرهم رواية للحديث، وهو أبو هريرة ﷺ ومع كثرة الطعون الموجهة إليه، والتكلف في صناعتها، فلم يثبت واحد منها أمام امتحان الحقيقة، بل ظهر لنا أن هناك الكثير من جوانب التفوق في شخصية أبي هريرة ـ خاصة في الرواية ـ وذلك بشهادة بعض الصحابة، ومع ذلك لم نر أي إشارة من أصحاب هذا الاتجاه لهذه الجوانب، ولا احتفاءً بها، مما يؤكد ـ من جهة ـ الانتقائية التي يمارسها أصحاب هذا الاتجاه مع هذه الشخصية، ومن جهة أخرى فهو يؤكد أن هذا الاستهداف لهذه الشخصية لم يكن مراداً بحد ذاته، وإنما هو وسيلة إلى غاية لا تكاد تخفى على القارئ الفطن.

ومن باب التنزل، فلو افترضنا أننا فشلنا في حل كل الإشكالات التي أوردها هؤلاء على شخصية أبي هريرة، وأجرينا مقارنة دقيقة على جميع ما رواه أبو هريرة من الأحاديث، ومايزنا بين الأحاديث التي أصاب فيها، والأحاديث التي أخطأ فيها، فإننا ـ من دون شك، ولا تردد ـ سنحكم لمصلحة أبي هريرة في كل ما نظن أنه أخطأ فيه، وسنخرج بنتيجة حاسمة، وهي أن أبا هريرة أضبط الصحابة في الرواية، وأكثرهم إتقاناً لها.

الفصل الثاني

مشكلات الإسناد

تمهيد

مفهوم الإسناد:

السَّنَد لغة: هو ما ارتفع من الأرض في قُبُل الجبل أو الوادي، والجمع أسنَاد، وكل شيء أسندت إليه شيئاً فهو مسند، وفلان سند؛ أي: معتمد، ويقال ناقة سِناد؛ أي: طويلة القوائم[1]. وقال ابن فارس: «(سند): السين، والنون، والدال أصلٌ واحدٌ، يدلُّ على انضمام الشيء إلى الشيء»[2].

اصطلاحاً: الطريق الموصلة إلى المتن[3]. والمتن هو الكلام الذي ينتهي إليه الإسناد[4]، وليس عند المحدثين فرق بين السند والإسناد[5].

والمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في الإسناد: إما لكون السند مكمن قوة الحديث أو ضعفه؛ فهو معتمد المحدثين في نقله. أو أنها آتية من كون المسند يرفع الحديث لقائله، فهو من السند، بمعنى ما ارتفع من الأرض، أو علا من السفح[6].

درجة الثقة في الإسناد:

لكون الإسناد هو الطريق الموصل إلى المتن / النص ـ كما مرَّ معنا في المقدمة السابقة ـ فإن نزع الثقة منه يقود بالضرورة إلى إدخال المتن والنص في دائرة الشك

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور ٣/ ٢٢٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٣/ ١٠٥.

(٣) نزهة النظر، لابن حجر، ص:١٣٠، وفتح المغيث، للسخاوي ١/ ١٦.

(٤) المقنع، لابن الملقن، ص:١١١، والمنهل الروي، لابن جماعة، ص:٢٩.

(٥) المقنع، لابن الملقن، ص:١١١.

(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة، والمنهل الروي، لابن جماعة، ص:٢٩، وينظر: نظرية نقد الرجال ومكانتها في ضوء البحث العلمي المعاصر، لعماد الرشيد، ص:٣٣.

والاحتمال، ومن هنا أورد بعض أصحاب هذا الاتجاه مجموعة من الإشكالات التي تدل ـ عندهم ـ على تدني درجة الثقة في الإسناد، **منها**: ما يتجه إلى البحث عن نشأة الأسانيد، وكيف كانت هذه النشأة. **ومنها**: ما يناقش طبيعة الإسناد، من حيث هشاشة تركيبته، وإمكانية اختلاقه، ومناقضته للعقل والمنطق، **ومنها**: ما يضعه في الموقف المناقض لمفهوم الشهادة.

وسنتناول هذه الإشكالات بشيء من التفصيل.

نشأة الأسانيد:

يستشكل أحدهم درجة ثقة المحدثين بالإسناد، فقد وقع ـ كما يقول ـ ترسيم الأسانيد ومناقشتها في سنة متأخرة جدّاً عن وفاة الرسول ﷺ بحوالي مائة وخمسين سنة إلى مائتي سنة، وهذا يعني أنه عندما بدأ البحث في عمل الأسانيد، لم يوجد أحد من الصحابة، أو أتباعهم؛ ليدلي بأي نوع من التوجيه والتأكيد، ولذلك لا يمكن التيقن من صحتها[(١)]. وهذا الإشكال كما ظهر من عرضه يقوم على التشكيك في الإسناد من حيث نشأته وبداية ظهوره.

من المهم في بداية المناقشة: تأكيد أن هذا الإشكال لم يكن حاضراً في تاريخ المحدثين والنقاد، ولذا فإن من يذكره من أصحاب هذا الاتجاه لا يستند إلى نص من داخل منظومة أهل الحديث. ويعد المستشرقون هم أول من اخترع هذا الإشكال[(٢)]، بل لا يوجد أحد من خصوم المحدثين المتقدمين ـ كالمعتزلة وغيرهم ـ أشار إلى هذه المسألة؛ وعلى هذا فإنه لا بد من عرض آراء المستشرقين في هذا الموضوع.

يذهب المستشرق كايتاني إلى أن بداية استعمال الأسانيد في الأحاديث كانت بين عروة بن الزبير المتوفى سنة (٩٤هـ)، وابن إسحاق «صاحب السير» المتوفى سنة (١٥١هـ)[(٣)]. ويترتب على هذا الرأي أن الجزء الأعظم من الأسانيد الموجودة في كتب السُّنَّة لا بد أن المحدثين قد اختلقوها في نهاية القرن الثاني، أو ربما في بداية الثالث[(٤)]. ويستند هذا الرأي إلى أن عروة بن الزبير هو أقدم من قام بجمع الأحاديث

---

(١) إعادة تقييم الحديث، لقاسم أحمد، ص:١١٩، وينظر: الإسلام والحداثة، لإدريس هاني، ص:٣٢٩، والإسناد في الحديث، لأحمد صبحي منصور، مقال إلكتروني.

(٢) ينظر: أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت دراسة نقدية، للأعظمي، ص:٢١٨.

(٣) ينظر: بحوث في تاريخ السُّنَّة، لأكرم ضياء العمري، ص:٤٨، والمستشرقون والحديث النبوي، لمحمد بهاء الدين، ص:٩٤.

(٤) أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت، دراسة نقدية، ص:٢١٨.

لا يستعمل الأسانيد، كما أنه في عهد عبد الملك بن مروان المتوفى سنة (٨٠هـ) لم يكن معروفاً بعد استعمال الأسانيد في الأحاديث النبوية[١].

وهذا الرأي يفتقد إلى التصور الصحيح للمسألة، الذي هو أهم مقوم من مقومات الحكم، وذلك أن كتاب عروة بن الزبير الذي بُنيَ عليه هذا الحكم، ليس بين أيدينا بشكل مستقل، والمواد المتوفرة من كتاباته إنما هي اقتباسات منه لا غير، والاقتباس تابع لهدف المقتبس ورغبته، وبما أن عروة متقدم جدّاً فإن إسناده ـ في الغالب ـ يتكون من شخص واحد، ولذا من السهل حذف ذلك الاسم في الاقتباسات لسبب أو لآخر، كما جاء في مسند أحمد، وتاريخ الطبري[٢]. وكذلك لا نسلم بأن عروة بن الزبير أول من استعمل الأسانيد، فقد روى كتاب عروة عدة أشخاص، منهم الزهري، وعند مراجعة روايته لكتاب عروة نجد الأخير يذكر السند أحياناً، إما بشكل منفرد، أو بشكل مزدوج[٣]. وقد بدأ الإسناد من بداية الرواية، فظهر في عهد الصحابة بشكل صريح، ويمكن أن تكون قصة عمر في حديث الاستئذان[٤] أوضح مثال على ذلك.

ويذهب المستشرق شاخت إلى أن هذه الأسانيد بدأت بشكل اعتباطي، وأن الأسانيد نمَتْ وتطورت على يد الأحزاب المختلفة، التي أرادت أن تنسب نظرياتها إلى أشخاص مرموقين من العلماء[٥]. ولم يذكر شاخت أدلة إيجابية تعزز رأيه، وإنما ذكر بعض الأدلة السلبية التي تقوم على النفي وليس على الإثبات، ونتيجة لذلك وقع في أخطاء منهجية خطيرة؛ كتفسيره ـ الغريب ـ لمفهوم «الفتنة» المراد بها في قول ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سمُّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السُّنَّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[٦] ـ وستأتي مناقشة هذا التفسير لاحقاً ـ وكجعله الكتب الفقهية ميداناً لدراسة الإسناد، ونحو ذلك[٧].

ويذهب بعض الباحثين ـ وهو رأي فؤاد سزكين ـ إلى أن الإسناد بدأ من الإمام

---

(١) ينظر: دراسات في الحديث النبوي، للأعظمي ٢/ ٣٩٢.
(٢) المرجع السابق ٢/ ٣٩٣.
(٣) دراسات في الحديث النبوي، للأعظمي ٢/ ٣٩٣، وينظر: المستشرقون والحديث النبوي، لمحمد بهاء الدين، ص:٩٦.
(٤) سبق تخريج هذا الحديث، ينظر: ص:٩٧.
(٥) ينظر: أصول الفقه الإسلامي لشاخت، دراسة نقدية، للدكتور الأعظمي، ص:٢٢١، وتاريخ تدوين السُّنَّة وشبهات المستشرقين، لحاكم عبيسان المطيري، ص:١٤٥.
(٦) مقدمة صحيح مسلم ١/ ١٥.
(٧) ينظر: دراسات في الحديث النبوي، للأعظمي ٢/ ٣٩٤.

الزهري المتوفى سنة (١٢٤هـ)[١]، ويستند هذا الرأي إلى المقولة المشهورة عن الإمام مالك، وهي قوله: «إن أول من أسند الحديث الزهري»[٢] فهذا يدل على أن الزهري بشهادة مالك هو أول من بدأ الإسناد، وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن الإمام مالكاً ـ قطعاً ـ لم يكن مراده أن الزهري هو أول من بدأ الإسناد بمعنى: استعمله؛ لأن هذا يعني أنه لم يكن مستعملاً قبله، وهذا غير صحيح قطعاً، فإن الإسناد موجود في عصر الصحابة وكبار التابعين.

أما مراد مالك من مقالته تلك، فيعني أن الزهري أول من تمسك بالإسناد والتزمه في مجالس الرواية[٣]، ويظهر هذا من قول الزهري لإسحاق بن فروة ـ لما حدَّث بأحاديث ليس لها أسانيد ـ: «قاتلك الله يا بن أبي فروة، ما أجرأك على الله! لا تسند حديثك! تحدثنا بأحاديث ليس لها خطامٌ ولا زمام!»[٤]. ويؤكد هذا الوليد بن مسلم، فيقول: «إن الزهري خرج يوماً، فسمع الناس يقولون: قال رسول الله ﷺ، فقال: «يا أهل الشام، ما لي أرى أحاديثكم ليس لها خطم ولا أزمة؟» قال الوليد ـ وقبض يده ـ: «تمسَّك أصحابنا بالأسانيد من يومئذ»»[٥]. فهذان النصان يؤكدان أن الزهري كان هو أول من ألزم الناس في مجالس الرواية بذكر الأسانيد والسؤال عنها، بخلاف عصر الصحابة، وعصر كبار التابعين، فلم يكن السؤال عن الإسناد فاشياً؛ لعدم الحاجة الدائمة إليه، وإنما كان يسأل عنه عند الحاجة. كما أن قول الوليد: «تمسَّك أصحابنا بالأسانيد من يومئذ» يؤكد ـ بشكل قاطع ـ أن الأسانيد لهذه الأحاديث موجودة ومعروفة عندهم قبل الزهري، لكنهم كانوا يتخففون من سردها في مجالس الرواية؛ للاختصار ونحو ذلك، حتى جاء الزهري وألزمهم بذكرها صيانة للحديث الشريف.

وبعد عرض هذه الأقوال يمكن الإجابة على السؤال: متى بدأ الإسناد؟ فأقول: مرّ الإسناد بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: العهد النبوي:

الأصل في هذه المرحلة انتفاء الحاجة إلى الإسناد ـ بالمعنى الاصطلاحي له ـ؛ لأن مصدر النص، وهو النبي ﷺ كان حاضراً بينهم، فالحاجة التي جاء الإسناد

(١) ينظر: بحوث في تاريخ السُّنَّة المشرفة، لأكرم ضياء العمري، ص:٤٨.
(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٢٠، و٨/ ٧٣.
(٣) ينظر: بحوث في تاريخ السُّنَّة، لأكرم ضياء العمري، ص:٤٦، والمستشرقون والحديث النبوي، لمحمد بهاء الدين، ص:٩٨.
(٤) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص:٤٠.
(٥) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٥٥/ ٣٣٣، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٥/ ٣٣٤.

لأجلها - وهي التحقق من صحة نسبة حديث رسول الله ﷺ إليه منتفية هنا، ولهذا لم تسجل المصادر المتقدمة والمتأخرة أن أحداً نسب إلى رسول الله ﷺ في حياته حديثاً غير صحيح.

ويكون الإسناد حاضراً في حالة واحدة فقط، وهي إذا لم يسمع الصحابي الحديث من رسول الله ﷺ مباشرة، فهنا تظهر الحلقة الأولى من الإسناد، وهي الصحابي، ويمكن أن يمثل لذلك بحديث قصة عمر مع جاره الأنصاري، وقد ورد ذلك في قصة إيلاء النبي ﷺ من نسائه، وفيه قول عمر: «كان لي صاحب من الأنصار إذا غبت أتاني بالخبر، وإذا غاب كنت أنا آتيه بالخبر»، وفي رواية أخرى: «فنزل صاحبي يوم نوبته»(1).

وكل ما ورد من الروايات التي تؤكد وجود الإسناد في العهد النبوي فإنها تنصرف إلى المعنى المنطقي للإسناد، وليس إلى الاصطلاحي؛ لأن الأخير تم ترسيمه والمطالبة به بعد وجود الحاجة إليه.

المرحلة الثانية: في عهد الصحابة:

رغم وجود الإسناد بشكل طبيعي في هذه المرحلة، فإنه لم يكن يحمل بعد طابعاً دلاليّاً على ثبوت الخبر من عدمه؛ ولهذا فإن الصحابي لا يلتزم ذكر من حدثه إذا لم يكن سمع الخبر بنفسه من النبي ﷺ، بل وربما غضب لو سئل: من حدَّثك؟ ومن مثل ذلك ما يرويه حميد الطويل؛ أن أنس بن مالك ربما سئل إذا حدَّث فيُقال له: أنت سمعت هذا من رسول الله؟ فيغضب، ثم يقول: «ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله ﷺ وما كان بعضنا يكذب على بعض»(2).

ومن أبرز الأسباب في عدم ترسيم الإسناد في عهد الصحابة، هو ترفعهم عن الكذب؛ فلم يوجد في مجتمع الصحابة أحد عُرِف بالكذب في حديثه مع الناس فضلاً عن كذبه في حديث رسول الله ﷺ، ولهذا لم تذكر المراجع التاريخية المتقدمة - التي ترصد أدق التفاصيل لذلك المجتمع، حتى رصدت ما هو أصغر وأكبر من الكذب - أن أحداً من الصحابة عُرِف بالكذب.

ويمكن ملاحظة ترفع الصحابة عن الكذب في موقف أنس بن مالك رضي الله عنه لمَّا ذكر حديثاً في تحريم الخمر، فقال له أحدهم: أنت سمعت من رسول الله ﷺ؟ قال: «نعم، أو حدثني من لا يكذب، والله ما كنا نكذب، ولا ندري ما الكذب»(3). وعن

---

(1) سبق تخريجه.

(2) أخرجه الطبراني في الكبير ١/٢٤٦ ح٦٩٩، وابن عدي في الكامل ١/١٥٧.

(3) الكامل، لابن عدي ١/١٥٩.

البراء بن عازب رضي الله عنه أنه قال: «ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، منه ما سمعناه، ومنه ما حدثنا أصحابنا، ونحن لا نكذب»[1]. وهذا الاحتراس الشديد من الكذب يمكن إرجاعه إلى عدة أسباب، **منها**: أن طبع الكذب كان مرذولاً عند العرب في الجاهلية قبل الإسلام[2]. **ومنها**: تأكيد الإسلام على التحذير الشديد من الكذب[3]، **ومنها**: المبالغة بوعيد مستقل لمن كذب في حديث رسول الله ﷺ[4].

ومع أن الأصل في الرواية عند الصحابة هو عدم الالتزام بذكر الإسناد، إلا أنه وقعت بعض الحوادث التي يمكن توصيفها على أنها تنبؤات من بعض كبار الصحابة بضرورة الاستعداد لمرحلة حرجة قادمة، يكون الإسناد هو العلامة الفارقة فيها، ومن ذلك قصة أبي بكر مع المغيرة في توريث الجدة[5]، وعمر بن الخطاب مع أبي موسى

---

(١) الكامل، لابن عدي ١/ ١٥٩.

(٢) والدليل على ذلك ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن أبا سفيان أخبره أن هرقل أرسل إليه في ركب من قريش، وكانوا تجاراً بالشام في المدة التي كان رسول الله مادَّ فيها أبا سفيان وكفّار قريش، فأتوه وهم بإيلياء، فدعاهم في مجلسه، وحوله عظماء الروم، ثم دعاهم ودعا بترجمانه فقال: أيكم أقرب نسباً بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي؟! فقال أبو سفيان: فقلت: أنا أقربهم نسباً. فقال: أدنوه مني، وقرِّبوا أصحابه، فاجعلوهم عند ظهره. ثم قال لترجمانه: قل لهم إني سائل هذا الرجل، فإن كذبني فكذبوه، فوالله لولا الحياء من أن يأثروا علي كذباً لكذبت عنه». أخرجه البخاري ١/ ٧ ح٧، ومسلم ٥/ ١٦٣ ح٤٧٠٧. قال ابن حجر: «قوله: «فوالله لولا الحياء من أن يأثروا. . .» فيه دليل أنهم كانوا يستقبحون الكذب، إما بالأخذ عن الشرع السابق أو بالعرف. وفي قوله: «يأثروا» دون قوله: «يكذبوا» دليل على أنه كان واثقاً منهم بعدم التكذيب أن لو كذب؛ لاشتراكهم معه في عداوة النبي ﷺ لكنه ترك ذلك استحياء وأنفة من أن يتحدثوا بذلك بعد أن يرجعوا، فيصير عند سامعي ذلك كاذباً.

وفي رواية ابن إسحاق التصريح بذلك ولفظه: «فوالله لو قد كذبت ما ردوا علي، ولكني كنت امرأً سيداً أتكرم عن الكذب، وعلمت أن أيسر من ذلك إن أنا كذبته أن يحفظوا ذلك عني ثم يتحدثوا به، فلم أكذبه»». اهـ. «فتح الباري ١/ ٣٨». وقال الإمام النووي: «قوله: «لولا مخافة أن يؤثر علي الكذب لكذبت» معناه: لولا خفت أن رفقتي ينقلون عني الكذب إلى قومي، ويتحدثون في بلادي، لكذبت عليه لبغضي إياه، ومحبتي نقصه، وفي هذا بيان أن الكذب قبيح في الجاهلية، كما هو قبيح في الإسلام. .» ا.هـ. (شرح مسلم ١٢/ ١٠٤).

(٣) ورد في الباب أحاديث كثيرة، ومن أشهرها حديث ابن مسعود، ونصه: «**إِنَّ الصِّدْقَ يهدي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يهدي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ، حَتَّى يُكْتَبَ صِدِّيقًا، وَإِنَّ الْكَذِبَ يهدي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يهدي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ كَذَّابًا**». أخرجه البخاري ٥/ ٢٢٦١ ح٥٧٤٣، ومسلم ٨/ ٢٩ ح٦٨٠٣، واللفظ لمسلم.

(٤) ومن أشهر ذلك الحديث المتواتر، حديث أبي هريرة: «**مَنْ كَذَبَ عليَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**». أخرجه البخاري ١/ ٤٣٤ ح١٢٢٩، ومسلم ١/ ٧ ح٤.

(٥) ولفظه: قال قبيصة بن ذؤيب: «جاءت الجدة أم الأم أو أم الأب إلى أبي بكر، فقالت: «إن ابن ابني أو ابن بنتي مات، وقد أخبرت أن لي في كتاب الله حقاً»، فقال أبو بكر: «ما أجد لك في الكتاب من حق، وما سمعت رسول الله ﷺ قضى لك بشيء، وسأسأل الناس». قال: «فسأل الناس، فشهد المغيرة أن رسول الله ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ»، قال: «ومن سمع ذلك معك؟» قال: «محمد بن مسلمة»، قال: «فأعطاها السدس»، =

الأشعري في حديث الاستئذان[1]. وقد وقع ذلك فعلاً، فكان الإسناد هو مفتاح النصر في تلك المرحلة.

وقد بدأ ترسيم الإسناد والسؤال عنه بشكل مباشر، بعد مقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه إذ يعد ذلك أول فتنة في الإسلام، وهذا يتبين من النص التالي عن محمد بن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السُّنَّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ بحديثهم»[2]. ولكون هذا النص نصاً محورياً في مسألة ترسيم الإسناد فلا بد من النظر في دلالاته، فقول ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد» فيه دلالة ظاهرة على أن الإسناد كان موجوداً من حيث الأصل، لكنه غير محتاج إليه في بداية المرحلة. كما أن قوله: «فلما وقعت الفتنة» أراد بها فتنة مقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان سنة (٣٥هـ)، وما تبع ذلك من الحروب، ويدل على ذلك ما رواه ابن سيرين، عن عبيدة السلماني قال: «سمعت علياً يقول: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن. قال: ثم رأيت بعد أن يبعن. قال عبيدة: فقلت له: فرأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة، أو قال: في الفتنة. قال: فضحك علي»[3].

ففي هذا النص دلالة واضحة على أن مصطلح الفتنة ـ في هذه الرواية التي جاءت من طريق ابن سيرين نفسه ـ المراد به قتال علي رضي الله عنه لخصومه[4]. ومما يؤكد ذلك أيضاً قول ابن سيرين في نص آخر قال: «قال رجل: ما منا أحد أدركته الفتنة إلا لو شئت لقلت فيه، غير ابن عمر»[5]. ومن المعروف أن ابن عمر رضي الله عنهما قد اعتزل الحرب بين علي ومعاوية رضي الله عنهما فلم يشارك مع أحدهما ضد الآخر[6].

كما أن النظر في سياق النص يعطينا دلالة واضحة على أن ابن سيرين يتحدث عن عادة ظهرت قبل أيامه، لذلك يستعمل ضمير الغائب في النص كله: «كانوا لا يسألون . . . قالوا: سموا لنا . . .» ولم يستعمل ضمير المتكلم، فعدوله عن استعماله

= وقال: «إذا اجتمعتما فهو بينكما»». أخرجه أحمد في المسند ٤/ ٢٢٥ ح١٨١٤٣، والترمذي ٤/ ٤١٩ ح٢١٠٠، وأبو داود ٣/ ٨١ ح٢٨٩٦، وابن ماجه ٢/ ٩٠٩ ح٢٧٢٤. وابن عبد البر في التمهيد ١١/ ٩٥.

(١) تقدم تخريجه. ينظر: ص:٩٦.

(٢) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه ١/ ١٥.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٧/ ٢٩١ ح١٣٢٢٤.

(٤) العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت، لخالد الدريس، ص:١٢٥.

(٥) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ٢/ ٣٤٦ ح٢٩٧٤.

(٦) العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت، ص:١٢٥.

إلى ضمير الغائب مع صيغة الماضي يشير في الواقع إلى أن هذا الاتجاه سابق له، ومتقدم عليه[1].

ولكون هذا النص ـ كما قلنا ـ يمثل علامة فارقة في مسألة نشأة الإسناد، فقد حاول بعض المستشرقين الالتفاف عليه وإهدار دلالاته، ففسروه بتفسيرات غريبة، من ذلك ما فسره به المستشرق شاخت بأن الفتنة في نص ابن سيرين هي مقتل الوليد بن يزيد سنة (١٢٦هـ)، ونتيجة لذلك حكم شاخت على هذا النص بالوضع؛ لأن ابن سيرين توفي سنة (١١٠هـ) فهو لم يدرك الفتنة بعد، وعلى ذلك فإن الأثر موضوع! وهذا التفسير من شاخت يمكن أن يصلح مثالاً لأثر غياب المنهجية العملية عند التعاطي مع النصوص، وذلك أن النتيجة التي وصل إليها شاخت، وهي الحكم ببطلان الأثر المنسوب لابن سيرين، قد بناها على مقدمة غير صحيحة، وهي أن الفتنة المراد بها في النص هي مقتل الوليد بن يزيد سنة (١٢٦هـ)، ونحن لا نسلم له بهذا التفسير؛ لأنه بالنظر في مصطلح الفتنة عند ابن سيرين وجدناه يطلقها على ما جرى بين صحابة رسول الله ﷺ من قتال بسبب مقتل عثمان رضي الله عنه، ففي نص صحيح السند عن ابن سيرين نفسه يقول فيه: «هاجت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ عشرة آلاف، فما خف لها منهم مائة»[2]. ومن المعروف أنه يستحيل أن يكون هذا العدد الكبير من الصحابة على قيد الحياة سنة (١٢٦هـ) حين مات الوليد بن يزيد، مما يؤكد أن المقصود هو ما حدث من قتال بين معسكري علي ومعاوية رضي الله عنهما بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه[3].

كما أن نص ابن سيرين جاء متوافقاً ـ في معناه ـ مع نص كلام ابن عباس، وذلك في قصته مع بشير العدوي، فقد جلس الأخير يحدث ويقول: قال رسول الله ﷺ فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه، ولا ينظر إليه، فقال: «يا ابن عباس، ما لي لا أراك تسمع لحديثي؟! أحدِّثك عن رسول الله ﷺ ولا تسمع! فقال ابن عباس: إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله ﷺ ابتدرته أبصارنا، وأصغينا إليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف»[4]. وقول ابن عباس: «فلما ركب الناس الصعب والذلول» يشير بهذا إلى اختلاط الأمور؛ لكثرة الفتن. وفتنة

---

(١) دراسات في الحديث النبوي، للأعظمي ٢/ ٣٩٦.

(٢) ينظر: العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد ٣/ ١٨٢، وقد رواه الإمام أحمد عن إسماعيل ابن علية، عن أيوب السختياني، عن ابن سيرين. وقال ابن تيمية عن سند هذا الأثر: «وهذا الإسناد من أصح إسناد على وجه الأرض، ومحمد بن سيرين من أورع الناس في منطقه، ومراسيله من أصح المراسيل». (ينظر: منهاج السُّنَّة ٦/ ٢٣٦).

(٣) العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت، لخالد الدريس، ص: ١٢٤.

(٤) مقدمة صحيح مسلم ١/ ١٢.

مقتل عثمان وما جرى بعدها هي من أوائل الفتن في التاريخ الإسلامي، وابن عباس توفي سنة (٦٨هـ)، وقيل: سنة (٧١هـ)[١]، وهذا يؤكد أن ابن عباس أراد بالفتنة: مقتل عثمان؛ لا فتنة مقتل الوليد بن يزيد التي لم يدركها.

وفسر المستشرق روبسون المقصود بالفتنة في نص ابن سيرين بأنها فتنة ابن الزبير التي وقعت في حدود سنة (٧٢هـ)[٢]، واستدل روبسون على صحة تفسيره بأن إطلاق مالك كلمة الفتنة على حركة ابن الزبير كما في الموطأ[٣]. وأن هذا التفسير في رأيه يتفق مع عمر ابن سيرين الذي كانت ولادته ـ كما ذكرنا ـ سنة (٣٣هـ)، مما يجعله عند حدوث الفتنة بعمر يمكنه من إدراك ما حصل.

وهذا التفسير وإن كان أقل بعداً من رأي شاخت إلا أنه ليس بصحيح؛ وذلك لأننا لسنا بحاجة إلى تفسير مراد ابن سيرين بالفتنة من كلام غيره وبأيدينا تفسيره للفتنة من نص كلامه، كما ظهر لنا ذلك من النصوص السابقة عند مناقشة قول شاخت. كما أن مصطلح الفتنة مصطلح متداول في ذلك العصر، وقد أطلق على أحداث متفرقة، وعلى هذا فإن دليل التوافق الذي انطلق منه «روبسون» لا ينضبط مع هذا اللفظ[٤].

وأما الدليل الآخر الذي اعتمد عليه «روبسون» في أن عمر ابن سيرين متناسب مع هذا التفسير؛ فإن هذا دليل ضعيف من حيث الدلالة، «فابن سيرين قد يتكلم عن أحداث بعيدة عن عصره، معتمداً على دراسته لتاريخ الحديث الذي عُنيَ به كثيراً»[٥]. وأمَّا قول ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد» فإنه لم يقل: «كنا لا نسأل عن الإسناد» وهذه العبارة التي استخدمها تفيد أنه يتكلم عن شيوخه من الصحابة[٦].

المرحلة الثالثة: في عهد التابعين وما بعدهم:

نتيجة للتمحيص الشديد للرواية في المرحلة السابقة، أصبح ذكر الإسناد للحديث في مجالس الرواية أمراً تلقائيّاً. وقد برز في هذه المرحلة مجموعة كبيرة من النقاد، فرسَّخُوا هذا المنهج عند الرواة، بل وألزموهم بذلك، وأنكروا على من تركه، ومن الأئمة الذين برزوا في ذلك:

---

(١) ينظر: مولد العلماء ووفياتهم، لابن زبر الربعي ١/ ١٩٠.
(٢) ينظر: بحوث في تاريخ السُّنَّة المشرفة، للعمري، ص:٤٧.
(٣) ينظر الموطأ: ١/ ٣٦٠، و٢/ ٨٨٥.
(٤) ينظر: بحوث في تاريخ السُّنَّة المشرفة، للعمري، ص:٤٧.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٦) الفكر المنهجي عند المحدثين، لهمام سعيد، ص:٥٩.

١ ـ عامر بن شراحيل الشعبي (ت١٠٣هـ)[١].

وقد وصفه يحيى بن سعيد القطان بأنه أول من فتش عن الإسناد، قال يحيى: «قرأ الربيع بن خثيم على الشعبي حديثاً، فقال الشعبي له: من حدثك؟ فقال: عمرو بن ميمون، فقال الشعبي له: ومن حدثك؟ فقال: أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ . قال يحيى: فهذا أول ما فتش عن الإسناد»[٢].

٢ ـ محمد بن شهاب الزهري، (ت١٢٤هـ)[٣].

وقد مرَّ معنا أن الإمام مالكاً وصفه بأنه أول من أسند الحديث، وذلك لما عُرف عنه من الإنكار الشديد على الرواة عند عدم ذكر الأسانيد كما فعل مع إسحاق بن أبي فروة لما حدث دون ذكر الإسناد[٤].

٣ ـ شعبة بن الحجاج، ت سنة (١٦٠هـ)[٥].

هو أول من فتش بالعراق عن أمر المحدثين[٦]، قال الشافعي: «لولا شعبة ما عرف الحديث بالعراق»[٧]. وقال ابن رجب: «وهو أول من وسع الكلام في الجرح والتعديل، واتصال الأسانيد وانقطاعها، ونقب عن دقائق علم العلل، وأئمة هذا الشأن بعده تبع له في هذا العلم»[٨].

وهكذا توارد الأئمة على العناية بالإسناد، واعتباره ركناً في الخبر لا يمكن فصله عنه، ونقل عنهم في هذا كلمات كثيرة، ومن ذلك أن الأعمش كان يسمي الإسناد: رأس المال[٩]، إشارة إلى مركزيته في عملية نقل الخبر، وكان الثوري يسميه سلاح المؤمن، فيقول: «الإسناد سلاح المؤمن، إذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل؟!»[١٠]. ونحو ذلك من العبارات.

---

(١) سبقت ترجمته.

(٢) المحدث الفاصل للرامهرمزي، ص:٢٠٨.

(٣) **هو**: محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب القرشي، الزهري، أبو بكر الفقيه الحافظ. روى عن: ابن عمر وسهل بن سعد. وعنه: معمر ومالك. قال ابن حجر: «متفق على جلالته وإتقانه» مات سنة (١٢٥هـ). (ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٨/ ٧١، والتهذيب، لابن حجر ٥/ ٢٦٦، وتقريب التهذيب، له أيضاً ٢/ ١٣٣).

(٤) ينظر: ص:١٠٤.

(٥) سبقت ترجمته.

(٦) الثقات، لابن حبان ٦/ ٤٤٦.

(٧) شرح علل الترمذي، لابن رجب ١/ ٤٤٦.

(٨) المرجع السابق ١/ ٤٤٨.

(٩) المجروحين، لابن حبان ١/ ٢٧.

(١٠) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٧/ ٢٧٣.

ونتيجة لتلك الجهود المبذولة من الأئمة النقاد في تعزيز قيمة الإسناد في الرواية، التزم أصحاب المصنفات والمسانيد ومن جاء بعدهم بالمحافظة عليه، وذكره كمادة أساسية في الخبر، ومن ذلك مثلاً كتاب مسند معمر بن راشد (ت١٥٢هـ)، ومسند أبي داود الطيالسي، (ت٢٠٤هـ) ومسند الحميدي (ت٢١٩هـ). ويلاحظ هنا أنهم أطلقوا عليها اسم المسانيد، وهو اسم واضح العلاقة بفكرة الإسناد[١].

وفي ختام مناقشة هذا الإشكال، يظهر مما تقدم أن قول الكاتب بأن الأسانيد لم ترسم إلا بعد مائة وخمسين سنة، أو بعد مائتي سنة من وفاة النبي ﷺ وأنه لم يوجد أثناء عمل الأسانيد أحد من الصحابة؛ كي يدلي برأيه في تأكيدها أو نفيها أن قوله دعوى لم يقم عليها أي دليل، بل إنها تؤكد أجنبية قائلها عن معرفة طبيعة الرواية والتسلسل التاريخي لها.

أهمية الإسناد:

في سياق الذم لعلم الحديث على وجه الإجمال يبدي أحد أصحاب الاتجاه العقلي استغرابه الشديد من «التعلق غير الطبيعي بالسند، والمبالغة في الاعتداد به وربط الأحكام الشرعية به اعتباره ـ بالدرجة الأولى ـ أساساً لصحة الحديث»[٢].

ويزري أحدهم على أهل الحديث؛ لأنهم كما يقول عبيد الأسانيد[٣]. وهذه النظرة الساذجة تقفز على الحقائق البدهية لأهمية الإسناد، فحتى في أمر الدنيا لو التزم الواحد منهم أن يرفض كل خبر جاء مسنداً؛ فإن دنياه ستفسد من دون شك؛ لأنه ما من خبر إلا وله مصدر، والمصدر هو إسناد الخبر، كما أنه لا يتصور علم الوقائع للغائبين عنها إلا بطريق الرواية شفاهاً أو تحريراً، وكذلك المولودون بعد تلك الحوادث لا يمكنهم العلم بها إلا بالرواية عمن قبلهم[٤].

ويمكن ملاحظة أهمية الإسناد بإدراكنا أن علم الإسناد من خصائص هذه الأمة، التي خصت به من دون سائر الأمم؛ فـ «أهل الكتاب لا إسناد لهم يأثرون به المنقولات»[٥]، وذلك أن اليهود مثلاً لا يقربون من موسى قربنا من محمد ﷺ وإنما يكون بينهم وبين موسى أكثر من ثلاثين عصراً، وكذلك النصارى، فأعلى ما يقفون عنده شمعون، ثم بولس، ثم أساقفتهم عصراً عصراً، وهذا أمر لا يقدر أحد منهم على

(١) بحوث في تاريخ السُّنَّة المشرفة، لأكرم ضياء العمري، ص:٥٢.
(٢) تبصير الأمة بحقيقة السُّنَّة، لإسماعيل منصور، ص:٣٧٧.
(٣) السُّنَّة ودورها في الفقه الجديد، لجمال البنا، ص:١٢، ١٥، ٨٤.
(٤) ينظر: السُّنَّة النبوية في كتابات أعداء الإسلام: مناقشتها والرد عليها، لعماد الشربيني، ص:١٤٣.
(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ١/٩.

إنكاره، ولا إنكار شيء منه[1].

قال أبو حاتم الرازي: «لم يكن في أمة من الأمم منذ خلق الله آدم، أمناء يحفظون آثار الرسل إلا في هذه الأمة، فقال له رجل: «يا أبا حاتم، ربما رووا حديثاً لا أصل له ولا يصح»! فقال: علماؤهم يعرفون الصحيح من السقيم، فروايتهم ذلك للمعرفة؛ ليتبين لمن بعدهم أنهم ميزوا الآثار وحفظوها»[2].

وتبرز أهمية الإسناد في الأحاديث النبوية من خلال هذه الجهات الثلاث:

الأولى: أهميته باعتبار دوره المنطقي:

يكتسب الإسناد دوراً مهمّاً في عملية نقل الأخبار من الناحية المنطقية؛ إذ لا يمكن لخبر أن يكون خبراً بالمعنى المنطقي للكلمة إلا بعد وجود مصدر له، ومن هذه الناحية وردت نصوص مهمة للنقاد في بيان أثر هذا الدور الطبيعي والمنطقي للإسناد في عملية نقل الأخبار؛ فكان الإمام الزهري إذا حدث أتى بالإسناد، وقال: «لا يصلح أن يرقى السطح إلا بدرجة»[3]. وقال شعبة بن الحجاج: «كل شيء ليس في الحديث «سمعت» فهو خلٌّ أو بقل»[4]، وقال بقية بن الوليد: «ذاكرت حماد بن زيد بأحاديث، فقال: ما أجودها لو كان لها أجنحة»[5].

الثانية: أهميته باعتبار ما يتوصل به إليه:

وبيان ذلك، أن الإسناد يتوصل به إلى المتن، والمتن هو كلام رسول الله ﷺ، فكان هذا الشرف للإسناد من شرف منتهاه، ولأجل هذا المعنى وصف النقاد وسيلة الإسناد ذاتها بأنها من الدين؛ تعبيراً عن الغاية بالوسيلة؛ فقال ابن المبارك: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»[6]. وكان من وصية ابن سيرين في مرضه لمن حوله: «اتقوا الله يا معشر الشباب، وانظروا عمن تأخذون هذه الأحاديث، فإنها من دينكم»[7]. وقال الأوزاعي: «ما ذهاب العلم إلا ذهاب الإسناد»[8]، وجعل ابن المديني علم أسماء الرجال ـ يعني: رواة الحديث ـ نصف العلم[9]؛ وذلك لأن

---

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم ٢/ ٦٩.

(٢) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٣٨/ ٣٠.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ١٦.

(٤) الكامل، لابن عدي ١/ ٤٨.

(٥) تاريخ بغداد، للخطيب ٧/ ١٢٤.

(٦) مقدمة صحيح مسلم ١/ ٨٧.

(٧) الجرح والتعديل ٢/ ١٥.

(٨) التمهيد، لابن عبد البر ١/ ٣١٤.

(٩) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١١/ ٤٨.

علم الحديث يقوم على ركنين: الإسناد، والمتن، فكان الإسناد نصف هذا العلم.

علماً أن مراد الأئمة من قولهم: «الإسناد من الدين» ليس المعنى الحرفي لسلسلة الإسناد «فلان عن فلان» وإنما مرادهم بذلك المعنى الموضوعي للإسناد، فهو شامل لما ينتظم تحته من علوم؛ كمعرفة الرجال، والجرح والتعديل، وطبقات الرواة ومراتبهم، ونحو ذلك[١].

الثالثة: أهميته باعتبار مقصوده وغايته:

وذلك أن علم الإسناد عند المحدثين يسعى إلى غاية كلية شريفة، وهي حماية حديث رسول الله ﷺ من أن يلحقه التحريف والوضع، وهذا ـ من دون شك ـ مقصود عظيم، ولهذا تواردت النصوص عن النقاد بتأكيد أن بقاء هذا الإسناد هو صمام أمان للحديث الشريف، فهو الدليل الذي يمكن به ومعه فرز الحديث المكذوب من غيره. قال ابن المبارك: «بيننا وبين القوم القوائم»[٢]، وقال شعبة بن الحجاج: «إنما يعلم صحة الحديث بصحة الإسناد»[٣]. وقال أبو عبد الله الحاكم: «فلولا الإسناد، وطلب هذه الطائفة له، وكثرة مواظبتهم على حفظه لدَرَس منار الإسلام، ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الأحاديث وقلب الأسانيد، فإن الأخبار إذا تعرت عن وجود الأسانيد فيها كانت بتراً»[٤].

خطورة الإسناد على العقل وسهولة اختلاقه:

يتهم أحدهم الإسناد بأنه يشكل خطورة على العقل، وأنه يمارس تغييباً للعقل الجمعي، بحيث يمكن اختلاقه وتوظيفه، في كل مناسبة فـ «يكفي أن يصعد أي محتال ليقول: «قال رسول الله» فيسارع الناس بتصديقه، ويمتثلون لما يقول، دون أي تفكير، لا فارق في ذلك بين مثقف أو عامي، وسواء كان ذلك في المسجد، أو في وسائل الإعلام، أو وسائل المواصلات»[٥]. وقال آخر: «ولم يكن من العسير على من اختلق المتن أن يختلق الإسناد، فكم من أحاديث مختلقة ـ باعتراف علماء الحديث ـ تم تركيبها على أسانيد مقبولة عندما أصبحت الأسانيد المقبولة جواز مرور رسميّاً للحديث»[٦].

---

(١) ينظر: الاعتصام، للشاطبي ١/١٦٦.

(٢) مقدمة صحيح مسلم ١/٨٨.

(٣) التمهيد، لابن عبد البر ١/٥٧.

(٤) معرفة علوم الحديث، ص: ٤٠.

(٥) الإسناد في الحديث، لأحمد صبحي منصور، مقال إلكتروني.

(٦) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص: ٢٦٠.

وليثبت الكاتب الأول صحة هذه الفكرة، ذهب ليستدعي قصة مشهورة، وهي أن رجلاً أراد أن يثبت لصاحبه غفلة الناس، وأنهم كالبقر لا يفقهون شيئاً، فصعد ربوة، ونادى في الناس: يا قوم، هلموا أُحدِّثكم عن رسول الله ﷺ فتدافع إليه الناس واجتمعوا حوله، وأقبل يحدثهم، يقول: روى فلان، عن فلان؛ أن رسول الله ﷺ قال... ، وظل يخرج من حديث إلى آخر، وقد تعلقت به العقول والقلوب والعيون، إلى أن قال لهم: وروى غير واحد أنه ﷺ قال: «إذا بلغ لسان أحدكم أرنبة أنفه دخل الجنة»، وسكت، فإذا بكل واحد من المستمعين يخرج لسانه، يحاول أن يصل به إلى أنفه، وأصبح منظرهم كالبقر! ثم تساءل الكاتب في آخر القصة: «ما الذي جعل عقول أولئك الناس تغيب، حتى تتدلى ألسنتهم وهم سكارى غائبون عن الوعي؟ إنه التصديق، التصديق والإيمان بأن ما يقوله العتابي، - راوي القصة - قد قاله النبي ﷺ فعلاً، وما الذي جعلهم يؤمنون ويصدقون بأن النبي ﷺ قد قال ذلك الكلام؟ إنه الإسناد؛ أي: أسند أو نسب ذلك الكلام للنبي ﷺ عبر العنعنة؛ أي: قال: حدثني فلان، عن فلان، عن فلان؛ أن النبي ﷺ قال... وهذا معنى الإسناد، وهذه هي خطورته على العقل»[1].

واستدلال الكاتب بهذه القصة يوهن مقصوده من فكرته ولا يقويه، فكيف للكاتب أن يستدل بهذه القصة على وهن الإسناد وهذه القصة نفسها مروية بالإسناد؟![2] فيمكننا أن نحاكمه بذات المنطلق الذي ينطلق منه، ونقول له: نحن لا نثق بهذه القصة لأنها مسندة! كما أن هذا الحديث الذي ورد في القصة لم يخف أمره على أحدٍ من المحدثين، إذ لم نجد هذا الحديث مثبتاً في كتب الحديث الصحيحة، بل أورده - مع قصة وضعه - الخطيب في كتابه «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»[3] للتحذير من القصاص، كما أورده ابن الجوزي في «أحاديث القصص والمذكرين»[4]، ولو كان يمكن اختلاق الإسناد، وتمريره على الناس، لرأينا هذا الحديث مثبتاً في كتب الرواية المعتمدة، أو نرى رواته موثقين في كتب الرجال، وكل ذلك لم يكن - بحمد الله -.

ومما يدل على قيمة الإسناد وأهميته، أنه حفظ لنا كل التفاصيل التي حفت بهذا الحديث؛ من سبب وضعه، وكيف تم اختلاقه. ثم لو افترضنا أن هذا الحديث دوِّن في كتب الحديث بالسند ذاته الذي رويت به القصة، لما أمكن تمريره على قواعد

---

(١) مقال إلكتروني لأحمد منصور، سبق ذكره.
(٢) ينظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب ٢/ ١٦٧.
(٣) ٢/ ١٦٧.
(٤) ص: ٣١٩.

المحدثين، ولقلنا فيه - جرياً على منهجهم -: إن هذا الحديث لا يصح؛ لأن في سنده علّاناً الوراق، وهو ليس من أهل الحديث، وكان مشهوراً بكراهية الغرب حتى إنَّه ألف كتاباً في مثالبهم[١]، وليس ببعيد أن يكون قد وضع هذه القصة لذمهم وتعييرهم.

والإسناد في الحقيقة لا يغيب العقل ولا يلغيه - كما صرَّح بذلك الكاتب - بل هو دليل مادي عقلي محسوس، ويتضح هذا من أمرين، **أولهما**: أن أفراد هذه الأسانيد ليسوا شخوصاً مجهولين، ومن كان منهم كذلك فإن حديثه يطرح، ولا يُنظر إليه. وإنما هم معروفون، ولهم في كتب التراجم تراجم خاصة، يذكر فيها كل التفاصيل التي تتعلق برواياتهم[٢]. **وثانيهما**: أنه لم يقل أحد من المحدثين إن كل حديث روي بالإسناد فإنه صحيح لا محالة، وإنما يروون بالإسناد كل شيء: الصحيح والمكذوب، فمن كان من رواته معروفاً بالصدق فإنهم يصححون روايته، ومن كان منهم كذاباً أو ضعيفاً فإنهم يبطلونها. وقد كان بإمكان المحدثين أن يفرزوا لنا صحيح الأسانيد من ضعيفها، ولكنهم تركوا ذلك؛ لإدراكهم أن التصحيح والتضعيف أمر نسبي تتفاوت فيه الفهوم والمدارك، وهذا دليل ظاهر على الموضوعية التامة التي يتميز بها منهج المحدثين. وما وقع لهم من تصحيح أسانيد محددة؛ كإسناد: مالك، عن نافع، عن ابن عمر، أو أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، أو نحو ذلك[٣]، فإن هذا التصحيح منهم وقع بناء على معطيات علمية محددة في تقويم الرواة، ومن خالفهم في هذا فعليه الحجة والدليل.

مناقضة الإسناد للمنهج القرآني:

ومن الإشكالات التي أوردها أحدهم: أن الإسناد في طبيعته يناقض المنهج القرآني؛ وذلك أن إسناد قول ما للنبي ﷺ؛ يعني: تحويل ذلك القول، أو الحديث، أو الخبر، إلى حقيقة دينية، يكون المسلم مطالباً بالإيمان بها، والعمل وفقاً لأحكامها، وهذا لا يتأتى إلا للقرآن وحده، وليس هنالك من وحي غير القرآن[٤]. والنتيجة التي يخلص إليها الكاتب للخروج من هذا المأزق: إلغاء ذلك الإسناد، وقطع الصلة بين تلك الأحاديث والنبي ﷺ رحمةً بالإسلام، وتماشياً مع المنطق، والمنهج العقلي والعلمي[٥].

---

(١) لسان الميزان، لابن حجر ٤/١٧٨.

(٢) ينظر مثلاً على ذلك: كتاب تهذيب الكمال، للمزي؛ إذ فيه دقائق أخبار الرواة.

(٣) ينظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص:٩٩.

(٤) المرجع السابق.

(٥) مقال إلكتروني، لأحمد منصور، سبق ذكره.

ولمناقشة هذا الإشكال يمكن أن يقال: إن عمل المحدثين باعتبار الإسناد دليلاً على صحة الخبر، يتفق في طبيعته مع المنهج القرآني، ولا يخالفه بحال، وذلك من خلال الآية القرآنية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ۝٦﴾ [الحجرات: ٦].

ووجه الاستدلال يظهر من جهتين:

الأولى: أن القرآن علّق قبول الأخبار بمعرفة أحوال ناقليها، فأمرنا سبحانه أن نتبين في خبر الفاسق ونتثبت منه، حتى تثبت صحته، ومفهوم الآية قبول خبر العدل، وعدم التوقف فيه، وإلا لو كان الأمر عدم اعتبار حال الناقل للخبر ما كان لوصف ناقل الخبر بالفسق في الآية أي معنى.

الثانية: أن أمر القرآن لنا بالتثبت من خبر الفاسق يدل دلالة ظاهرة على اعتبار الإسناد في قبول الأخبار؛ وذلك لأن الله ﷻ لم يأمرنا عند سماعنا للخبر أن ننظر في متنه، بل أمرنا بالنظر في حال ناقله، فإن كان راويه عدلاً قبلنا خبره، وإلا توقفنا في أمره حتى تثبت صحته.

كما أنه لم يقل أحد من المحدثين أن إسناد قول للنبي ﷺ يعني الحكم بصحته! وكما قلنا سابقاً، فهم يروون بالإسناد كل شيء: الصحيح، والضعيف، والمكذوب، ولهم في هذا عذرٌ معروف، وعرفٌ معلوم، وهو أنهم يقولون: من أسند فقد أحالك[1]؛ يعني: من ذكر الحديث مسنداً، فقد أحالك إلى رجال الإسناد؛ لتعرف الثقة منهم والضعيف، وليخلي ذمته لو كان الحديث غير صحيح، غير أنهم - مع ذلك - كثيراً ما يحكمون على الأسانيد صحةً، وضعفاً، وهذا حق مشروع لكل من يحمل أدوات الحكم على الأحاديث.

ثم إن الحكم على الحديث الصحيح المسند بأنه حقيقة دينية ليس في ذلك من مؤاخذة؛ فإن الحديث إذا صح سنده إلى رسول الله ﷺ أصبح حقيقة دينية؛ لأن الأخذ بالحديث الصحيح هو في حقيقته استجابة للأمر القرآني الكريم: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]. وهذا الإشكال يدل على أن صاحب هذا الرأي لا يؤمن بالسُّنَّة إطلاقاً[2]، ولذا فإن مناقشته للإسناد هنا هي مجرد توظيف غير أمين لخدمة العقيدة

(١) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١/ ٣، وجامع التحصيل، للعلائي ص:٣٤، وفتح المغيث، للسخاوي ١/ ١٤٠، وتدريب الراوي، للسيوطي ١/ ٩٨.

(٢) وهو بالفعل يصرح بهذا وينسب نفسه إلى جماعة «القرآنيون»، واسمه أحمد صبحي منصور، كان يعمل مدرساً بجامعة الأزهر ثم فصل في الثمانينيات بسبب إنكاره للسُّنَّة النبوية، وله مؤلفات، منها: القرآن وكفى مصدراً للتشريع، وحد الردة، الأنبياء في القرآن.

التي يؤمن بها، وهي إنكار السُّنَّة وعدم التسليم بها جملة وتفصيلاً؛ بدعوى الاكتفاء بالقرآن(١).

مناقضة الإسناد لمفهوم الشهادة:

ملخص التناقض بين مفهوم الإسناد وبين مفهوم الشهادة كما يقول الكاتب: أن القاضي في باب الشهادة لا يعتد بشهادة الشاهد الذي لم يعاين الحدث، فالشهادة تكون بالسماع الشخصي المباشر، والرؤية العيانية المباشرة، والإسناد عبر أجيال من الموتى يناقض الشهادة القانونية، وبالتالي فإنه من الظلم للإسلام أن تقوم تشريعاته - وهي أصل القوانين على شهادات زائفة مشكوك في صدقها(٢). ومن خلال عرض هذا الإشكال يظهر لي أن المقابلة جاءت هنا بين الرواية والشهادة، وليس بين الإسناد والشهادة، ويظهر من بقية كلام الكاتب أنه أراد ذلك، لكنه لم يحسن التعبير عن مراده، أو أنه لم يفرق بينهما.

كما أن المقايسة هنا جاءت بين رواية غائبة وشهادة حاضرة! وهذا خطأ بيِّن؛ لعدم استواء طرفي القياس، فالأصل أن تكون المقايسة بين رواية غائبة وشهادة غائبة، وعلى هذا لو افترضنا أن هناك شهادة مكتوبة وموثقة لشخص ميت، فهل يصح العمل بها؟ أم أننا سنبطل شهادة الميت، ونهدر الحق المترتب عليها؛ لأجل أننا لم نر الميت! أو لم نسمع شهادته وهو يلفظها! وهكذا الرواية؛ فإنها شهادات موثقة، ومكتوبة، كما يسميها بذلك بعض العلماء، فقد كان بهز بن أسد إذا ذكر له الإسناد الصحيح قال: «هذه شهادات الرجال العدول بعضهم على بعض»(٣)، وكان أبو نعيم الفضل بن دكين يقول: «إنما هي شهادات، وهذا الذي نحن فيه - يعني: الحديث - من أعظم الشهادات»(٤).

ومن جهة أخرى فإن المقارنة بين الرواية والشهادة مقارنة غير صحيحة؛ لأوجه الاختلاف بينهما(٥)، وفي هذا لا بد من ملاحظة أنه لكون عماد الرواية هو الصدق،

---

(١) هناك كتب متعددة تناولت ظاهرة «القرآنيون» وجذورهم التاريخية، ومن ذلك مثلاً: شبهات القرآنيين حول السُّنَّة النبوية، لمحمود مرزوعة. والقرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة، لخادم حسين بخش، وشبهات القرآنيين، لعثمان بن معلم علي. وهناك بحث مهم قدم إلى ندوة الجهود المبذولة لخدمة السُّنَّة الذي أقيم في جامعة الشارقة (٢٠٠٥م) وعنوانه: «قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيين المعاصرين» لرقية طه العلواني.

(٢) مقال إلكتروني لأحمد منصور، سبق ذكره. وينظر: تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:١٩١.

(٣) ينظر: الكفاية، للخطيب، ص:٧٧.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) وقد أورد السيوطي تسعة عشر فرقاً من الفروق بين الرواية والشهادة. ينظر: (تدريب الراوي ص:٣٣١)، =

فلا تكاد تجد وصفاً أو شرطاً يؤكد قيمة الصدق في الراوي، إلا وقد طبقه المحدثون النقاد على الرواة، حتى بلغ من احتياط المحدثين في ذلك أن طائفة منهم يرد رواية الراوي الذي تاب من الكذب في حديث الرسول ﷺ[1]، بل إن من تدبر تعنت المحدثين وتشددهم في قبول الرواية بانَ له أنه ليس العجب ممن جرحوه، بل العجب ممن وثقوه![2].

ثم إن الكاتب اعتمد في طرح إشكالية مناقضة الرواية للشهادة على فرضية أن الرواية غير مسجلة، وإنما تتناقل مشافهة بين الصحابة ومن جاء بعدهم، وهذا يظهر من قوله: «وحتى لو رووا ـ يعني: الصحابة ـ أحاديث، فمن أين لنا أن نتأكد مما قالوه؟ وليس بيننا شاهد عاش من عصرهم وبقي حيّاً قرنين من الزمان، ثم كتب بنفسه ما سمع بأذنيه وما شاهد بعينيه؟»[3]، وهذه فرضية غير صحيحة؛ فالرواية كانت تتناقل شفاهاً ومسجلة في عهد الصحابة، وقد سبق بحث هذه المسألة.

ومع محاولة الكاتب إعطاء هذا الإشكال بعداً علميّاً، إلا أنه يجب التأكيد على أن الكاتب ينطلق في رؤيته تلك من فلسفة مادية بحتة، فهو يقول في الأخير: «وإذا طبقنا مفهوم الشهادة هذا على الإسناد، وضح لنا التناقض الهائل بين الشهادة التي ينبغي أن تقوم على الحق المرئي والمسموع من الشاهد المشاهد، وبين الإسناد، وهو كذب صريح ليس فيه شهادة أو شهود على الإطلاق، إذ كيف يشهد الميت، أو يحكي الحي على ما لم يره، وما لم يعش أحداثه؟» فهو لا يؤمن إلا بما يراه محسوساً، وماثلاً أمامه! فلا أدري ماذا سيكون موقف الكاتب لو طبق هذه الرؤية ـ التي ينطلق منها في نقد الإسناد ـ على نقل القرآن الكريم؟ لأننا لم نشاهد جبريل وهو يتنزل بالوحي على محمد ﷺ ولم نشاهد الصحابة وهم يتلقون ذلك عن رسول الله ﷺ ولم نشاهد التابعين وهم يتلقون ذلك عن الصحابة!

وهذه الرؤية الفلسفية الموغلة في المادية تنطلق من رؤية متطرفة للتاريخ البشري،

= وأشار أبو زكريا الأنصاري إلى فرق مهم، وهو أن الشهادة أمرها أضيق من الرواية؛ لكونها في الحقوق الخاصة التي يحصل الترافع فيها، بخلاف الرواية؛ فإنها في أمر عام للناس لا ترافع فيه غالباً. (ينظر: فتح الباقي، لأبي زكريا الأنصاري، ص:٢٣٨). وينظر في مسألة الفرق بين الرواية والشهادة: (الفروق، للقرافي ١/ ١٢، وشرح مسلم، للنووي ١/ ٦١، وفتح الباري، لابن حجر ٥/ ٢٥٦، والتنكيل، للمعلمي ١/ ٣٣).

(١) ونسب هذا الرأي إلى أحمد بن حنبل، والحميدي شيخ البخاري. (ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:٦١، والمقنع، لابن الملقن، ص:٢٧١).

(٢) التنكيل، للمعلمي ١/ ٣٠.

(٣) مقال الإسناد والحديث، لأحمد منصور، على الرابط المذكور.

فهي لا تعتبره إلا واقعاً ماديّاً محضاً، فتجعل الحوادث الاجتماعية شبيهة بالحوادث الفيزيائية[1]، ولذلك فهي تتعاطى معه بمنطق الحس والمشاهدة، وهذا ما يقود بالتالي إلى توظيف الأحداث التاريخية لخدمة النزعة المادية التي يؤمن بها، ويناضل في سبيل تحقيقها. وهذا من شأنه أن يساعد على ضياع الحقيقة، ويجني في المقابل على المنهج العلمي الصحيح.

الشك والإسناد:

يرى بعض أصحاب هذا الاتجاه أن الإسناد قائم على الظن والشك في أصله، فهو بهذا يناقض المنهج العلمي، والتعقل المنطقي[2]، وأن الاختلاف في التحديد الزمني للحوادث الكبرى؛ كوفاة الرسول ﷺ أو في تفاصيل بعض الوقائع، كفتح مكة، ليؤكد أن الاختلاف في الإسناد حاصل من باب أولى، وهذا يؤكد ظنية الإسناد[3]. وعلى التسليم بأن الإسناد يقوم على الظن والشك، فلنا أن نتساءل عن السبب الذي أدى إلى وصفه بهذه الصفة؟ هل لأجل بشرية رجال الإسناد؟ أو لأجل خلل في معايير الضبط عند المحدثين؟ فإن كان الأول فلن يسلم خبر، إذ لا يرتاب عاقل أن غالب مصالح الدنيا كلها قائمة على الأخبار الظنية من هذه الجهة، ولو التزم الناس ألا يعملوا بخبر من عرفوا أنه صدوق حتى توجد قرائن، تغني في حصول الظن عن خبره، لاستغنوا عن الأخبار، بل لفسدت مصالح الدنيا[4]. وإن كان الثاني؛ فهذا يعود إلى مسألة منهج المحدثين في الضبط، وهي مسألة ذات معايير دقيقة في غاية الدقة والإتقان، وسيتم الحديث عنها في مبحث مستقل.

ثم إن القول بأن الاختلاف في التحديد الزمني للوقائع الكبرى كوفاة الرسول ﷺ أو في بعض تفاصيل الوقائع المهمة، كفتح مكة؛ ليؤكد ظنية الأخبار، ويوهن نظام الإسناد؛ لأنه إذا كانت مثل هذه الأحداث الضخمة في التاريخ الإسلامي قد وقع في تحديدها وفي تفاصيلها اختلاف؛ فكيف بالأسانيد إذاً؟[5]؛ فيجاب عن هذا: بأن وجود الاختلاف في مثل تلك الحوادث أمر طبيعي، وذلك لكون هذه الأحداث هي أحداثاً كبرى في التاريخ الإسلامي، ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن تكثر

---

(١) جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، لمحمد الكتاني ٢/ ٤٧٤.

(٢) سدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عيد، ص:٤١. والإسناد في الحديث، مقال سابق؛ لأحمد صبحي منصور.

(٣) ينظر: سدنة هياكل الوهم، ص:٤١.

(٤) التنكيل، للمعلمي ١/ ٣١.

(٥) سدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عيد، ص:٤١.

الروايات حولها، لا أن تقل، وشاهد ذلك ما نراه في واقعنا المعاصر، إذ إننا نرى الكثير من الأحداث المفصلية في واقعنا، والتي لا تبعد عنا سوى فترة زمنية يسيرة، ومع ذلك تتكاثر الروايات حولها إلى درجة التناقض فيما بينها؛ فلم يوهن ذلك من أهميتها، أو يطعن في ثبوتها.

ومن المهم التأكيد على أن تناول هذه الأحداث التاريخية دون فرز لصحيح الأخبار فيها من ضعيفها يؤدي إلى إساءة الظن بهذه الأحداث، أو إساءة الظن بناقليها كلهم. علماً أنه لا يصح قياس أحداث السير والمغازي على الأحاديث، وذلك أن تسامح المحدثين في قبول أخبار المغازي والسير معروفٌ ومشهور، حتى قال الإمام أحمد قولته المشهورة: «ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير، والملاحم، والمغازي»[1]، والسبب في ذلك أنه لا يترتب عليها عمل، بخلاف المنقولات من الأحاديث النبوية التي يحتاج إليها في الدين، فإن الله ـ تعالى ـ قد نصب الأدلة على بيان ما فيها من صحيح وغيره[2].

وفي الأخير، فإنه إذا كان الاختلاف في التحديد الزمني لبعض الحوادث الكبرى يوهن نظام الإسناد، فنقول إذاً ـ جرياً على هذا النمط من الاستدلال ـ: إن الاتفاق على التحديد الزمني لمثل هذه الأحداث مما يعزز من قيمة الإسناد ونظامه! فنستطيع أن نقول للكاتب إذاً: إذا كان الاختلاف في السنة التي توفي فيها النبي ﷺ يوهن نظام الإسناد، أفلا يكون اتفاقهم على تحديد اليوم الذي توفي فيه ـ وهو يوم الاثنين ـ مما يقوي نظام الإسناد؟! علماً أن الكاتب نقل قول الطبري في حكاية الإجماع على ذلك، لكنه تركه دون تعليق[3]!

وفي ختام هذا المبحث ظهر ـ مما تقدم ـ أن نظام الإسناد هو نظام منطقي وعلمي، وأن عناية المحدثين به كانت عناية فائقة، وأن محاولات توهينه وإسقاطه لم تكن سوى محاولات غير أمينة من الجهة العلمية، بل كانت تفتقد لأدنى قدر من الموضوعية والنزاهة.

دعوى الانتقائية المذهبية في الأسانيد:

يجب أن تبقى أدوات العلوم مجردة عن كل ما يتصل بالمذهبيات والأهواء،

(١) ينظر: منهاج السُّنَّة ٧/٣١٦. قال الزركشي ـ بعد ذكره لمقولة أحمد ـ: «قال المحققون من أصحابه: ومراده أن الغالب أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة، وإلا فقد صح من ذلك كثير» البرهان في علوم القرآن، للزركشي ٢/١٥٦.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ١٣/٣٤٦.

(٣) ينظر: سدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عيد، ص: ٣٦.

وتسرب الميول المذهبية إليها يعني الحكم على العلم الذي تنتمي إليه بعدم الموضوعية والصحة. ويعد الإسناد أداة رئيسة في علم الحديث، فهو مطلوب لا لذاته، وإنما لما يتوصل به إليه. فما مدى موضوعية الإسناد عند المحدثين؟ وهل وقع فيه شيء من قوادح الموضوعية؟ أم كان مجرداً، وبعيداً عن كل ما تقدم؟

يرى أصحاب الاتجاه العقلي أن الإسناد عند المحدثين لم يسلم من بعض الإشكالات، كالنزعات المذهبية التي تقدح في مشروعيته، وأنه يقوم في أصله على الانتقائية المذهبية، وهذا يعود برأيهم إلى أن مصطلح «أهل السُّنَّة» الذي على ضوئه تم اختيار الرواة هو مصطلح سياسي في أصله[1]. كما أنه جرى اختيار الأسانيد - عند المحدثين - بناء على مروياتهم، بمعنى أن الراوي يُطلق الحكم عليه بعد النظر في مروياته، وهذا يلزم عليه الدور المنطقي[2][3].

وسنتناول - فيما يأتي - هذه الإشكالات بشيء من التفصيل.

المعيارية المذهبية للأسانيد: قراءة في مصطلح «أهل السُّنَّة»:

يرى بعض أصحاب هذا الاتجاه أن منهج الإسناد تم اعتماده بناء على الرؤية المذهبية الضيقة، ويؤكد هذا ما صح عن ابن سيرين أنه قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم...»؛ فالمعيار الذي يتحدد به أهل البدع، هو معيار مذهبي في ذاته، وهو ما يؤدي إلى أن تحسم القضية قبل مناقشتها[4]، كما أن وصف «أهل السُّنَّة» الوارد في أثر ابن سيرين هو وصف سياسي، وليس وصفاً شرعيًا، وبناء على هذا؛ فإن اختيار الأسانيد تم بناءً على الانتماء السياسي للراوي، فمن كان من أهل السُّنَّة، قُبِلتْ روايته، ومن كان من أهل البدعة، لم تقبل روايته - على حد تعبير ابن سيرين - وهذا تقسيم سياسي بحكم طبيعة الطور

---

(١) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٥٧، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص:١٨١.

(٢) **الدور** هو: توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، كأن يتوقف (أ) على (ب)، وتتوقف (ب) على (أ)، وهذا يسمى الدور المصرّح والمساوي، وثمة أنواع أخرى للدور؛ كالدور الإضافي المعيّ، وهو تلازم الشيئين في الوجود فلا يكون أحدهما إلا مع الآخر، والدور الحكمي، وهو الحاصل بإقرار أحد الطرفين للآخر. (ينظر: الصحائف الإلـٰهية، للسمرقندي، ص:١٤١، والتعريفات، للجرجاني، ص:١١٠، والكليات، للكفوي، ص:٤٤٧، والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا ١/٥٦٦).

(٣) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٥٧، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٠٣.

(٤) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٥٧.

السياسي التاريخي الذي كان يعيشه العقل المسلم في أعقاب الفتنة[1].

وهذا الإشكال يقود بالضرورة إلى تحرير مفهوم مصطلح أهل السُّنَّة: هل هو مصطلح مذهبي يدل على فرقة أو نحلة؟ أو مصطلح سياسي؟ أو هو وصف شرعي؟. ولتفكيك هذا الإشكال لا بد من تحرير هذا المفهوم؛ من جهة بيان مدلوله اللغوي والاصطلاحي، واستعمال الصحابة له، ومتى تأسس هذا المصطلح؟ وما هي ظروف تأسيسه؟ وما هي دلالته؟

مفهوم السُّنَّة في اللغة:

سبق في «التمهيد» الكلام عن السُّنَّة بمعناها اللغوي، وأنها مأخوذة من السنن، وهو الطريق، وقيل: من غيره[2]، والأصل فيها: السيرة والطريقة، محمودة كانت أو مذمومة. وفي الحديث: «**لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ**»[3]؛ أي: طريقتهم[4].

مفهوم السُّنَّة عند الصحابة:

لم ترِد هذه الكلمة عند الصحابة إلا بمعنى واحد، وهو وصف العمل الذي كان عليه رسول الله ﷺ، فمن وافق عمله عمل النبي ﷺ فقد عمِل السُّنَّة، ولهذا أمثلة كثيرة؛ **منها**: ما جاء عن طاووس أنه قال: «قلنا لابن عباس: في الإقعاء على القدمين؟ فقال: هي السُّنَّة، فقلنا له: إنا لنراه جفاء بالرجل! فقال ابن عباس: بل هي سُنَّة نبيك»[5]، **ومنها**: ما جاء عن نافع أنه قال: «سمعت ابن عمر يقول: قدم النبي ﷺ فطاف بالبيت، وصلى عند المقام ركعتين، ثم رجع إلى الصفا. قال شعبة: فحدثني أيوب، عن عمرو بن دينار، عن ابن عمر قال: هي السُّنَّة»[6]. **ومنها**: ما روى نافع أيضاً أن ابن عمر رضي الله عنهما صلى على تسع جنائز جميعاً، فجعل الرجال يلون الإمام، والنساء يلين القبلة، فصفهن صفّاً واحداً، ووضعت جنازة أم كلثوم، بنت علي ـ امرأة عمر بن الخطاب ـ، وابن لها يقال له زيد، وضعا جميعاً، والإمام يومئذ سعيد بن العاص، وفي الناس ابن عمر، وأبو هريرة، وأبو سعيد، وأبو قتادة، فوضع الغلام مما يلي الإمام، فقال رجل: فأنكرت ذلك، فنظرت إلى ابن عباس، وأبي هريرة، وأبي

---

(١) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص: ٥٧.

(٢) لسان العرب، لابن منظور ١٣/ ٢٢٠.

(٣) أخرجه البخاري ٦/ ٢٦٦٩ ح٦٨٨٩، ومسلم ٦/ ٢٦٦٩ ح٦٨٨٩.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/ ١٠٢٢.

(٥) أخرجه مسلم ١/ ٣٣٨ ح٥٣٦.

(٦) أخرجه الدارمي ٢/ ٩٨ ح١٩٣١ من طريق شعبة، عن عمرو بن دينار، عن ابن عمر.

سعيد، وأبي قتادة، فقلت: ما هذا؟ قالوا: هي السُّنَّة[1].

ويظهر من هذه النصوص أن مصطلح «أهل السُّنَّة» بالإضافة، لم يرد في مجتمع الصحابة، وإنما كانت السُّنَّة تطلق باعتبارها وصفاً للعمل الذي يسير فيه صاحبه على هدي النبي ﷺ، وعلى هذا فإن هذا الوصف ـ السُّنَّة ـ وصفٌ دالٌّ في أصله على الاتباع والاقتفاء.

بداية ظهور مصطلح «أهل السُّنَّة»:

كانت الفتنة التي قتل فيها الخليفة الراشد عثمان بن عفان أخطر حدث أصاب الدولة المسلمة، إذ لم يكن حدثاً فرديّاً كما كان في مقتل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإنما كان نتيجة لمخطط جماعي منظم[2]، فكان له ما بعده، وتولد عن هذه الفتنة مجموعة من الانقسامات، من أبرزها ظهور أول فرقتين في التاريخ الإسلامي:

الفرقة الأولى: الخوارج: وسموا بذلك؛ لأنهم خرجوا على علي رضي الله عنه في معركة صفين، الواقعة بين أهل الشام وأهل العراق، وكان سبب خروجهم عليه أنه رضي بالتحكيم بين الطائفتين المتقاتلتين، فخرجوا على إثر ذلك. وقد افترقوا إلى عشرين فرقة، ولكل فرقة معتقد تختلف به عن الأخرى، وقد اختلف العلماء في القاسم المشترك بين جميع فرق الخوارج، ورجح عبد القاهر البغدادي أن الذي يجمعهم هو تكفيرهم لعلي، وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين، ومن صوَّبهما، أو صوَّب أحدهما، أو رضي بالتحكيم[3].

الفرقة الثانية: الشيعة: وافترقوا إلى فرق متعددة؛ كالإمامية، والكيسانية، والزيدية[4]، ومن الصعب تحديد تعريف دقيق لهم؛ لأن تعريف الشيعة مرتبط أساساً بأطوار نشأتهم، ومراحل التطور العقدي لهم، ذلك أن الملحوظ أن عقائد الشيعة وأفكارها في تغير وتطور مستمر؛ فالتشيع في العصر الأول غير التشيع فيما بعده، ولهذا كان في الصدر الأول لا يسمى شيعيّاً إلا من قدّم عليّاً على عثمان، وهم وإن سموا بالشيعة فهم من أهل السُّنَّة؛ لأن مسألة عثمان وعلي ليست من الأصول التي يضلل المخالف فيها، ولهذا فإن من عرف التطور العقدي لطائفة الشيعة لا يستغرب وجود طائفة من المحدثين وغير المحدثين من العلماء الأعلام أطلق عليهم لقب

---

(١) أخرجه النسائي ٤/ ٧١ ح١٩٧٨ من طريق ابن جريج عن نافع، عن ابن عمر.

(٢) ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير ٧/ ١٨٥، وفتنة مقتل عثمان، لمحمد الصبحي، ص:٦٩.

(٣) الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي ١/ ٥٥. وينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم ٤/ ١٤٤، والملل والنحل، للشهرستاني ١/ ١١٣.

(٤) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني ١/ ١٤٥.

الشيعة، وقد يكونون من أعلام السُّنَّة؛ لأن للتشيع في زمن السلف مفهوماً وتعريفاً غير المفهوم والتعريف المتأخر للشيعة[1].

ثم بعد ذلك تحول التشيع، وأصبح عقيدة مختلفة عن أهل السُّنَّة، وقد عرَّفهم الشهرستاني بعد استقرار عقيدتهم، فقال: «الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصّاً ووصية، إما جليّاً، وإما خفيّاً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر والقول بالتولي، والتبري، قولاً، وفعلاً، وعقداً، إلا في حال التقية»[2].

وعلى هذا فيمكن تقسيم المجتمع في ذاك الوقت باعتبار تنوعه الفكري إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: وهي الفئة التي بقيت على المنهج الأول؛ فلم تقع في التغيير العقدي كما وقع غيرها فيه، وإنما كانت عقيدتها هي عقيدة السواد الأعظم من الصحابة والتابعين، ولم يقع بينهم اختلاف في شيء من أصول دينهم[3]، فلو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد، ونقلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً، ولا تفرقاً في شيء ما، وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم، ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد[4].

الفئة الثانية: وهي الفئة التي وقعت في الغلو الموجب، وأضافت إلى العقيدة إضافات جديدة اشتهروا بها، حتى صارت شعاراً عليهم، من أشهرها: تكفير مرتكب الكبيرة من المسلمين. وهذه الطائفة تسمى طائفة الخوارج. ولأن هذا الانحراف الذي

---

(١) أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، للقفاري ١/ ٥٠.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني ٦/ ١٤٦. وينظر: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي ١/ ١٥. وينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم ٢/ ١٠٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية ١٠/ ٣٠٦.

(٤) الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني ٢/ ٢٣٩. وينظر: تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص: ٨٦.

وقع عندهم كان نتيجة لزيادة غير صحيحة في قدر التدين المطلوب، فإنهم كانوا أهل صدق في الحديث، فلم يكونوا يكذبون في حديث رسول الله ﷺ قال أبو داود: «ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج»(١)، ولا يعني هذا أنهم أصح الناس حديثاً؛ لأن المقصود بالصحة هنا الصحة النسبية.

الفئة الثالثة: الفئة التي وقعت في الغلو السالب، وكانت العلامة التي تميزوا بها من بين الفرق، هي طعنهم في صحابة رسول الله ﷺ، ونتيجة ذلك كان انحرافهم أشد من غيرهم؛ إذ كان انحرافاً تراكمياً؛ وذلك يعود لأن مصدر التلقي للنصوص، وهم الصحابة كانوا جميعهم ـ عدا نفراً يسيراً ـ منهم محل قدح عندهم، وهو ما أدى بالضرورة إلى إيجاد مصادر أخرى للتلقي، بديلة عن الصحابة، فنشأت عقيدة الإمام المعصوم، وأسقطوها على من يسمونهم الأئمة، وهم فئة منتخبة عندهم، تبدأ بالخليفة الراشد علي بن أبي طالب ﷺ، وتنتهي بمحمد بن الحسن العسكري(٢). كما أدى ذلك من جهة أخرى إلى فشو الكذب في كتبهم وحديثهم، بل إن من أعظم أصولهم العقدية عقيدة التقية، وقد عرَّفها أحد علمائهم بقوله: «التقية كتمان الحق، وستر الاعتقاد فيه، ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدنيا والدين»(٣). وهي كما ترى تقوم في معناها على مغالطة الحقيقة، وهو ما يؤول بها في صورتها الأخيرة إلى الكذب(٤). وهذه الطائفة تسمى طائفة الشيعة. وقد وضعت هذه الطائفة الأحاديث الكثيرة في فضائل علي وآل البيت، حتى ذكر بعض الحفاظ أن شيعة الكوفة وضعت في علي وأهل بيته ثلاثمائة ألف حديث(٥).

ومما تقدم يظهر أن مصطلح «أهل السُّنَّة» ليس علماً على فرقة محددة، لها أصولها ومبادئها، وإنما كان وصفاً للبقية الباقية من الناس التي لم تتحول عن منهجها الأول، إذ كان الاتباع والاقتفاء هو شعارها المرفوع في مقابل الشعارات الأخرى، ومن هذه الجهة وصفوا بهذا الوصف. وقد سئل الإمام مالك رحمه الله: «من أهل السُّنَّة؟ قال: أهل السُّنَّة الذين ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمي، ولا قدري، ولا رافضي»(٦)، وفي هذا النص دلالة على أن أهل السُّنَّة هم الأصل، ومن سواهم الاستثناء؛ من حيث

---

(١) ينظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر ٤٣/٤٨٩، والكفاية، للخطيب، ص:١٣٠.
(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي ١/٢٢. والفصل في الملل، لابن حزم ٤/١٣٧.
(٣) تصحيح الاعتقاد، للمفيد ص:١٣٧.
(٤) ينظر: الشيعة والتصحيح، للموسوي، ص:٥٧.
(٥) الإرشاد، للخليلي ١/٤٢٠.
(٦) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، لابن عبد البر، ص:٣٥.

بقاؤهم على العقيدة الأولى، فلم يضيفوا لها أية إضافة، ومن حيث امتدادهم التاريخي، فهم يتصلون برسول الله ﷺ اتصالاً وثيقاً، فهو المرجعية الأولى التي تطرح على عتباتها كل مقالات النزاع والجدل، فليس لقول أحد اعتبار مع قوله، ولا يستشكل عندهم قوله، بل تستشكل الآراء لقوله، وليس لأحد قدسية عند شخصه الكريم، ولهذا فإن العلامة الفارقة التي تميزوا بها عمن سواهم هي علامة التسليم، فهم يذعنون إذعاناً مطلقاً لكل ما يأتي من قبله، وهذا يعود في علته إلى أنهم لم يجعلوا في طريق التلقي عنه وسائط معظمين من الأشخاص ـ كالفرق الأخرى ـ يتلقون عنهم، ويدافعون عن أقوالهم، ويتأولون النصوص لأجلهم، وإنما يستمدون عقيدتهم من النبع الأول، ولهذا فإن من أبرز الصفات التي تتميز بها عقيدة أهل السُّنَّة عمن سواهم هي صفة الكلية، وأعني بذلك أنهم لم يستمدوا عقيدتهم من شخص محدد، حتى ولو كان صحابيّاً، وإنما عقيدتهم مستمدة من المعصوم ﷺ التي آمن بها أصحابه وسار عليها من بعدهم.

ومن الأسباب في اختصاص أهل السُّنَّة بعقيدة التسليم المطلق لشريعة الله ـ سلامة وصفاء مصدر التلقي عندهم، فلم يكونوا كالفرق الأخرى التي عبثت بهذه المصادر وقوضتها، وشرعت في البحث عن بدائل عنها، وإنما العمدة عندهم هي النص الصحيح، فهم يدورون مع السُّنَّة حيث دارت، كما قال الأوزاعي[1]، ولهذا فإنهم لا يترددون أبداً في تخطئة أي أحد من الناس، إذا خالف النص، حتى لو كان هذا المخالف واحداً من الصحابة الكرام، فإنهم يخطئونه، ويعتذرون له، ويظنون به الظن الحسن[2]. ومثل ذلك يقال ـ من باب أولى ـ في أئمة المذاهب الأربعة، فهم أئمة يقتدى بهم في معرفة النصوص وفهمها، لكن بمجرد أن يقع من أحدهم مخالفة للنص، يتوقف الاتباع هنا، ويعتذر له، ويؤخذ بالنص[3].

وعودة إلى الأثر الوارد عن الإمام مالك ـ السابق ذكره ـ فإنه يدل على أمر آخر

---

(١) اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي ١/ ٦٤.

(٢) ويمكن أن يمثل لذلك بما وقع من عائشة في رد بعض النصوص؛ لظنها ﷺ عدم ثبوت النص، أو خطئها في فهمه، وقد سبقت بعض الأمثلة في هذا.

(٣) ويمثل لهذا برأي الإمام مالك بصيام الست من شوال، فقد قال: «إنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغه ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك، ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء». (ينظر: الموطأ ١/ ٣١٠). وقد خالف مالك بقوله هذا النص الصحيح: «**مَنْ صَامَ رَمَضَانَ، ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ، كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ**» «أخرجه مسلم ٢/ ٨٢٢ ح١١٦٤» ولهذا فإن جمهور أهل السُّنَّة ردوا رأي مالك وغلطوه في هذا، واعتذروا له بأعذار كثيرة تحفظ له سابقته في الدين، ومحله من الإسلام. (ينظر في هذه المسألة: الاستذكار، لابن عبد البر ٣/ ٣٨٠، وشرح مسلم، للنووي ٨/ ٥٦، والمجموع، له أيضاً ٦/ ٤٣٧، ونيل الأوطار، للشوكاني ٤/ ٣٢٢).

مهم، وهو أن مصطلح أهل السُّنَّة ليس لقباً محدداً على فرقة معينة؛ لأن الفرق الأخرى اكتسبت هذه الألقاب؛ لمخالفتها المنهج الأول، الذي هو منهج الاتباع والاقتفاء، فالخوارج اكتسبت هذا اللقب؛ لخروجها عن إجماع الصحابة وكلمتهم، والشيعة لغلوهم في التشيع لعلي بن أبي طالب، والجهمية؛ لإيمانهم بأفكار الجهم بن صفوان التي خالف فيها إجماع الصحابة ومن بعدهم[١]، والقدرية؛ لانحرافهم في مسائل القدر[٢]. ولهذا نفى الإمام مالك عن أهل السُّنَّة اللقب؛ احتياطاً من توهم معنى المقابلة ـ للفرق الأخرى ـ الذي ربما يرد في الذهن عند ذكر هذا المصطلح.

شيوع هذا المصطلح:

لكون هذا المصطلح ـ كما ظهر لنا ـ يدل في أصله على معنى الاتباع والاقتفاء، فقد استعمله الأئمة لفظاً دالّاً على اتباع الحق والعدل. فوصفوا به كل من كان منهجه الاتباع والاقتفاء، فصاروا يطلقونه على من كان مقتدياً بمن سلف من الصحابة والتابعين بأنه من أهل السُّنَّة، ومن الأمثلة على ذلك قول الأوزاعي موصياً أحد أصحابه: «اصبر نفسك على السُّنَّة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عما كفوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح؛ فإنه يسعك ما وسعهم»[٣]، فالأوزاعي يفسِّر السُّنَّة هنا بالانتهاء إلى ما انتهى إليه السلف قبله من الصحابة والتابعين. ومن ذلك قول الحسن البصري: «يا أهل السُّنَّة، ترفقوا ـ رحمكم الله ـ فإنكم من أقل الناس»[٤]. وقال سفيان الثوري: «إذا بلغك عن رجل بالمشرق صاحب سُنَّة، وآخر بالمغرب، فابعث إليهما بالسلام، وادع لهما، ما أقل أهل السُّنَّة والجماعة»[٥]. وفي هذا النص استعمل الثوري مصطلح «السُّنَّة» بمعنى الاتباع والاقتفاء، ثم في آخر النص نسبه فقال: «أهل السُّنَّة والجماعة»، وهذا نص صريح في أن أهل السُّنَّة عند الثوري وصف شرعي، وليس وصفاً مذهبيًّا.

وهكذا جرى الأئمة على استعمال هذا المصطلح، وأصبح مصطلحاً متداولاً ومشهوراً، إلا أنه في عصر الإمام أحمد بن حنبل تجلى هذا المصطلح بشكل أكثر من ذي قبل؛ فأصبح حضوره في السجال الفكري لافتاً، وهذا يعود إلى دور الإمام أحمد

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، ص:٢٧٩، واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، ص:١٢٩.

(٢) ينظر: شفاء العليل، لابن القيم، ص:٣.

(٣) اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي ١/٥١، والشريعة، للآجري ص:١٣٦.

(٤) اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي ١/٥٧.

(٥) المرجع السابق ١/٦٤.

في ذلك، خاصة في المحنة المشهورة «خلق القرآن»[١]، وكان رَحِمَهُ اللَّهُ يعلن للناس مفهوم السُّنَّة حتى لا يتوهم أحد أنه فرقة أو نحلة؛ فيقول بشكل صريح: «أصول السُّنَّة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ والاقتداء بهم، وترك البدع» ثم قال: «والسُّنَّة عندنا آثار رسول الله ﷺ والسُّنَّة تفسر القرآن، وهي دلائل القرآن»[٢].

ولكونه رَحِمَهُ اللَّهُ يُعَدُّ من أبرز الأئمة الذين عُنوا بالسُّنَّة، لذا فقد نسب بعض الناس مذهب أهل السُّنَّة إليه، فجعل «أهل السُّنَّة» كأنه وصف مرادفٌ للمذهب الحنبلي؛ فأهل السُّنَّة هم الحنابلة[٣]، وهذا من دون شك خطأ علمي، والداعي لهذا الخطأ كثرة المنتسبين من العلماء لمذهب أحمد في الأصول، وقد أوضح هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: «ما زال كثير من أئمة الطوائف الفقهاء وأهل الحديث والصوفية، وإن كانوا في فروع الشريعة متبعين بعض أئمة المسلمين ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ فإنهم يقولون: نحن في الأصول أو في السُّنَّة على مذهب أحمد بن حنبل، لا يقولون ذلك لاختصاص أحمد بقول لم يقله الأئمة، ولا طعنًا في غيره من الأئمة بمخالفة السُّنَّة؛ بل لأنه أظهر من السُّنَّة التي اتفقت عليها الأئمة قبله أكثر مما أظهروه، فظهر تأثير ذلك، لوقوعه وقت الحاجة إليه، وظهور المخالفين للسُّنَّة، وقلة أنصار الحق وأعوانه، حتى كانوا يُشَبِّهون قيامه بأمر الدين ومنعه من تحريف المبتدعين المشابهين للمرتدين بأبي بكر يوم الردة، وعمر يوم السقيفة، وعثمان يوم الدار، وعلي يوم حروراء»[٤].

وظهر مما تقدم أن مصطلح «أهل السُّنَّة» الوارد في أثر ابن سيرين لا يدل بحال على فرقة أو مذهب، وإنما هو وصف شرعي يعني في أصله الاتباع والاقتفاء، فكل من يرجع في امتداده الفكري إلى النبع الأول فهو من أهل السُّنَّة، ومن سوى ذلك فهو ليس منهم. أما محاولة تفريغ هذا المصطلح من معناه الشرعي، وإسقاطه على معانٍ مذهبية أو سياسية، فهي محاولة غير موضوعية، وتفتقد لأدنى قدر من العلمية المطلوبة عند تحرير مثل هذه المصطلحات.

---

(١) ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير ١٠/٢٩٨.

(٢) اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي ١/٥٦.

(٣) وقد ظهر في العصور المتأخرة بعض الكتابات التي تحاول أن ترسخ هذا المفهوم؛ أعني: وصف أهل السُّنَّة بالحنابلة؛ وذلك لتسهل محاكمة هذا المصطلح ـ «أهل السُّنَّة» ـ وتفريغه من معناه، ومن ثم إسقاطه وتصفيته، ومن تلك الكتابات: «قراءة في كتب العقائد، المذهب الحنبلي نموذجاً» لحسن المالكي.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية ٢/٩١،٩٢. وينظر: درء تعارض العقل والنقل، له أيضاً ٥/٥،٦، ومنهاج السُّنَّة، له أيضاً ٢/٤٨٢.

الإسناد والدور المنطقي:

من الإشكالات التي أوردها بعض أصحاب هذا الاتجاه عن الإسناد ـ أن الأسانيد تم ترسيمها وانتقاء رجالها رغم أن هذا الترسيم كان ينطوي على نوع من أنواع «الدور المنطقي» فهذه الأحاديث لا تقبل؛ لأن رواتها أهل بدع، ورواتها أهل بدع؛ لأنهم يروون هذه الأحاديث، أو يعتنقون هذا المذهب الذي يتأسس عليها[1].

ولمناقشة هذا الإشكال لا بد من تحرير مسألة الرواية عن المبتدع، ومنهج المحدثين في ذلك، وهذه سيأتي الحديث عنها في مبحث قادم، لكن خلاصة القول فيها: أن مذهب المحدثين والنقاد هو قبول رواية المبتدع إذا ثبت لديهم ثقته وضبطه لحديثه، وبعضهم يتوقف في قبول رواية من كان متعصباً لبدعته؛ خشية أن يؤثر هذا التعصب على مسار الرواية عند الراوي، وكل هذا سيأتي تقريره مع ذكر نصوص الأئمة في المبحث المشار إليه، لكن لأجل تحرير مسألة الدور في هذه المسألة، وتجلية موقف المحدثين من رواية بعض المبتدعة، وبيان علة الترك فيما تركوه من الرواة، وهل هو لأجل روايتهم لأحاديث تؤيد بدعتهم، أو لأجل أمور خارجة عن هذا؟

لبيان كل ذلك سنجري اختبارين على اثنين من أشهر من وصف بالبدعة من الرواة، والذين ترك الأئمة حديثهم، ثم ننظر في علة الترك؛ هل كانت لأجل أحاديثهم ومروياتهم؟ أو لأجل أسباب أخرى ليس من بينها الرواية، فتبطل دعوى الدور هنا؟

النموذج الأول: عمرو بن عبيد:

هو: عمرو بن عبيد بن باب ـ بموحدتين ـ التميمي مولاهم، أبو عثمان البصري المعتزلي المشهور، بل هو شيخ القدرية والمعتزلة[2]. روى عن الحسن البصري، وعبيد الله بن أنس. وروى عنه: حماد بن زيد، وحماد بن سلمة.

بدعته التي اشتهر بها[3]:

ينتمي عمرو بن عبيد إلى أشهر الفرق الكلامية، وهي فرقة المعتزلة، ويَعُدُّ من مؤسسي هذه الفرقة بعد شيخه واصل بن عطاء، ومن أشهر آرائه الكلامية التي يقول

---

(١) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٥٧، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٠٣.

(٢) ينظر في ترجمته الكتب التالية: التاريخ الكبير، للبخاري ٦/ ٣٥٢، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٢٤٦، والمجروحين، لابن حبان ٢/ ٦٩، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٦/ ١٠٤، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ٧٤٠.

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص:١٥٥.

بها، والتي خالف بها مذهب الصحابة والتابعين: القول بنفي القدر أو ما يسمى بالعدل، وقد أجمعت المصادر على أن عمرو بن عبيد من القائلين بالقدر، فهو ينفي القدر الإلـهي، باعتباره قوة فوق أفعال الإنسان، وهذا يؤول إلى نفي مشيئة الله تعالى[1]. ومن ذلك قوله بالوعد والوعيد، فيرى عمرو بن عبيد أن الله تعالى وعد وأوعد، وعد عباده الطائعين بالجنة والثواب المقيم، وتوعد العصاة بالنار والعقاب، وهو لا بد منجز وعده ووعيده؛ لأن خلف الوعد كذب وخلف الوعيد ظلم. ويلزم على هذا الأصل أن الله ﷻ لا يعفو عمن يشاء، ولا يغفر لمن يريد؛ لأن ذلك يكون بخلف الوعيد والكذب، والله ﷻ لا يجوز عليه الخلف والكذب، وبمقتضى هذا الأصل، فإن أصحاب الكبائر من عصاة المؤمنين إذا ماتوا من غير توبة؛ فإنهم يستحقون بمقتضى الوعيد من الله النار، خالدين فيها، إلا أن عقابهم يكون أخف من عقاب الكفار[2]. كما يقول عمرو بن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين، ويُعَدُّ هذا الأصل أهم الأصول الكلامية في مذهب المعتزلة، وملخصه أن فاعل الكبيرة لا يعد مؤمناً ولا كافراً، وإنما هو فاسق، ومن مات من أهل الكبائر من غير توبة، فهو من أهل النار خالداً فيها؛ إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير[3].

موقف المحدثين منه في الرواية:

قال أحمد بن حنبل: «ليس بأهل أن يحدث عنه»[4]، وقال يحيى بن معين: «ليس بشيء»[5]، وقال عمرو بن علي الفلاس: «متروك الحديث صاحب بدعة»[6]، وقال أيضاً: «كان يحيى بن سعيد يحدثنا عن عمرو بن عبيد ثم تركه»، وقال أبو حاتم الرازي: «متروك الحديث»[7]، وقال النسائي: «ليس بثقة ولا يكتب حديثه»، وقال أيضاً: «ما لقيت أحداً أزهد منه، وكان يضعف في الحديث، وانتحل ما انتحل»[8]. قال ابن حجر: «كان داعية إلى بدعته، اتهمه جماعة مع أنه كان عابداً»[9].

---

(١) عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، لمحمد صالح السيد، ص:١١٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص:١٣٤، وينظر: الملل والنحل، للشهرستاني ١/ ٤٢، والمعتزلة، لزهدي جار الله، ص:٥١، ٥٢، وفضل الاعتزال، للقاضي عبد الجبار، ص:١٥٤.

(٣) عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، لمحمد صالح السيد، ص:١٢٠.

(٤) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٢٤٧.

(٥) تاريخ الدوري عن ابن معين ٤/ ٢١٣.

(٦) تهذيب الكمال، للمزي ٢٢/ ١٢٤.

(٧) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٢٤٧.

(٨) تهذيب الكمال ٢٢/ ١٢٥.

(٩) تقريب التهذيب ١/ ٧٤٠.

ومما سبق، يمكن القول بأن المحدثين أجمعوا على ترك روايته، وكانت عباراتهم في تركه تتردد بين قول ابن معين: «ليس بشيء» التي هي أشد العبارات في حقه، وبين قول النسائي: «وكان يضعف في الحديث».

وبعد استعراض أقوال المحدثين في ذمه، وترك روايته، يمكن إيراد الأسباب التي دفعت المحدثين إلى ترك حديثه، **منها**: كذبه في الحديث، وقد تواردت أقوال المحدثين على وصفه بالكذب. قال يونس بن عبيد: «كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث»[1]، وقال حميد لحماد بن سلمة: «لا تأخذ عن هذا شيئاً ـ يعني: عمراً ـ فإنه يكذب على الحسن»[2]. وقال ابن عون ـ لما قيل له: إن عمرو بن عبيد يروي عن الحسن كذا وكذا ـ: «ما لنا ولعمرو بن عبيد؟! عمرو يكذب على الحسن»[3]، وقال معاذ بن معاذ: «قلت لعوف بن أبي جميلة: إن عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن أن رسول الله ﷺ قال: «**مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاح، فَلَيْسَ مِنَّا**»، فقال: «كذب والله عمرو، ولكنه أراد أن يحوزها إلى قوله الخبيث»»[4]، وقد علّق النووي على هذا النص بقوله: «وإنما كذَّبه مع أن الحديث صحيح[5]؛ لكونه نسبه إلى الحسن، وكان عوف من كبار أصحاب الحسن والعارفين بحديثه، فقال: كذب في نسبته إلى الحسن، فلم يرو الحسن هذا، أو لم يسمعه من الحسن، وقوله: «أراد أن يحوزها إلى قوله الخبيث» معناه: كذب بهذه الرواية؛ ليعضد بها مذهبه الباطل الرديء، وهو الاعتزال، فإنهم يزعمون أن ارتكاب المعاصي يخرج صاحبه عن الإيمان، ويخلده في النار، ولا يسمونه كافراً، بل مخلداً في النار»[6].

وقد نفى ابن حبان التعمد في الكذب عن عمرو بن عبيد، وإنما كان كذبه على سبيل الوهم[7]، فكأنه أوَّل وصف الأئمة له بالكذب؛ أي: الخطأ، كأن لا يكون ممن يحتاط في الرواية، والذي يظهر لي أن قول ابن حبان فيه أليق بحاله؛ وذلك لأمرين:

أولهما: أنه لو وقع الكذب منه في حديث رسول الله ﷺ عمداً لجاءت عبارات النقاد صريحة بوصفه بالكذب، كما هي عادتهم، أما هنا فلم يصفه بالكذب مطلقاً غير

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/٢٤٦.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) مقدمة صحيح مسلم، ص: ١٧ ح٧٥.

(٥) وذلك أنه ورد من طريق آخر، وهو من طريق نافع، عن ابن عمر، أخرجه البخاري ٥/٢٦٢٠ ح٦٤٨٠، ومسلم ١/٦٩ ح٢٩١.

(٦) شرح مسلم، للنووي ١/٦٨.

(٧) المجروحين، لابن حبان ٢/٦٩.

يونس بن عبيد، ويونس بن عبيد لم يكن من نقاد الحديث وصيارفته، وإنما كان من رواة الحديث الأثبات، وهو إمام في السُّنَّة والاتباع[1]، ولهذا ربما كان وصف يونس له بالكذب؛ لأجل مذهبه الرديء. أما بقية العبارات فهي مقيدة بكذبه على الحسن، ولعله كان يكذب فعلاً على الحسن، ولكن بأشياء غير الحديث.

ولو تأملنا عبارات النقاد التي قالوها فيه، لوجدنا أنها تدور على وصفه بالضعف تارة، وبأنه متروك الحديث تارة أخرى، أو وصفه بالبدعة، أو نحو ذلك، وليس من بينها وصفه بالكذب، والذي يؤكد نفي الكذب عن عمرو ما صرح به ابن المبارك بأن ترك حديثه كان لأجل قوله بالقدر، فروى نعيم بن حماد أنه قال لابن المبارك: لأي شيء تركوا عمرو بن عبيد؟ قال: «إن عمراً كان يدعو إلى القدر»[2]، ولو كان يكذب في الحديث لأخبر بذلك، ولا يقال: إن ابن المبارك اكتفى بالقدح الأكبر ـ وهو بدعته في القدر ـ عما دونه ـ وهو الكذب ـ لأن الأئمة كانوا كثيراً ما يصرحون بوصف الراوي الكذاب بالكذب مع ذكر بدعته، فيقولون: كذاب قدري، أو رافضي كذاب، أو نحو ذلك[3]؛ لأنهم يرون أن صفة الكذب هي الصفة الوحيدة التي تناقض الصفة المركزية التي يدور عليها قبول الخبر أو رده، وهي صفة الصدق في الراوي، ولهذا فمهما أجهدت نفسك في تتبع نصوص الأئمة، فلن تجد نصّاً واحداً يمكن أن يفهم منه تجاوز هذه الصفة، أو التساهل في إثباتها.

وقد نقل عن ابن معين مثل ما نقل عن ابن المبارك، بل وأصرح منه، وسيأتي ذكر هذا النص في مسألة دعوة الراوي إلى بدعته.

وثانيهما: أنه موصوف بالعبادة والتقشف، وقد وصفه بذلك ابن حبان وغيره[4]، ومن كان هذا حاله، فإنه في الغالب لا يستحل الكذب على رسول الله ﷺ، وإنما يكون كثير الخطأ في الرواية. ولهذا فإن ابن حجر وصفه بسوء الضبط، دون الكذب، فقال: «شيخ المعتزلة، وكان سيئ الضبط»[5].

ومن أبرز أسباب رد المحدثين لرواية عمرو دعوته إلى بدعته، وهذا ميزان دقيق نصبه المحدثون لمن أحدث بدعة ودعا إليها، وفرقوا هنا بين الداعي إلى بدعته، وبين

---

(١) ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/ ٢٤٢، وتهذيب الكمال، للمزي ٣٢/ ٥١٧.

(٢) الجرح والتعديل ١/ ٢٧٣، وتهذيب الكمال ٢٢/ ١٢٦.

(٣) كقول أحمد عن يحيى بن العلاء الرازي: «كذاب رافضي». ينظر: سؤالات البرذعي، لأبي زرعة ٢/ ٥٧٧، وقول الدارقطني عن حماد المالكي: «قدري كذاب» ينظر: الضعفاء والمتروكون، للدارقطني، ص:١٦٦.

(٤) المجروحين، لابن حبان، ٢/ ٦٩، وينظر: تاريخ بغداد، للخطيب ١٢/ ٢٥٢، والميزان، للذهبي ٣/ ٢٧٩.

(٥) فتح الباري ١٣/ ٣٢.

الساكت عنها، فيتركون حديث الأول؛ لأنه لا يستبعد بحكم التعصب المذهبي أن يختلق المتعصب حديثاً لينشر به بدعته، والأبحاث العلمية تؤكد الأثر الكبير الذي يخلفه التعصب على الحقيقة[1]، ويقبلون حديث الثاني؛ لأن إلغاء روايته يؤدي بالتأكيد إلى حجب ما عنده من الحق، وهذا فيه منافاة للعدل والإنصاف، اللذين جاءت بهما الشريعة، وقامت عليهما أصولها.

سأل أحمدُ بن محمد الحضرمي ابنَ معين، عن عمرو بن عبيد، فقال: «لا يكتب حديثه. فقلت له: كان يكذب؟ فقال: كان داعية إلى دينه. فقلت له: فلم وثقت قتادة، وابن أبي عروبة، وسلام بن مسكين؟ فقال: كانوا يصدقون في حديثهم، ولم يكونوا يدعون إلى بدعة»[2]. وقال نعيم بن حماد: «قيل لابن المبارك: «لم رويت عن سعيد، وهشام الدستوائي، وتركت حديث عمرو بن عبيد، ورأيهم واحد؟» قال: «كان عمرو يدعو إلى رأيه، ويظهر الدعوة، وكانا ساكتين»»[3].

وفي هذين النصين تفريق ظاهر بين رواية الراوي المبتدع بدعة لازمة، بمعنى أنه لا يعديها إلى غيره بالدعوة إليها، وبين الراوي المبتدع بدعة متعدية، وهو الذي يدعو إلى بدعته، ويتعصب لها. وتفريق المحدثين بين الاثنين؛ لإدراكهم لما يعرفونه - كما قلنا - من أثر التعصب على الحقيقة، وهذا يؤكد حضور قيمة العدل في موازين المحدثين، فرغم أن الراوي المبتدع قد خالف منهجهم الذي يعتقدون أنه الحق، وآمن بأفكار تناقض ما عندهم وتدفعها، فإن هذا لم يمنعهم من قبول روايته، وسماع ما عنده من الحق، بل ونشره بين الناس، فأي ميزان أصدق من هذا؟

ومن الأسباب التي دعت المحدثين للإعراض عن رواية عمرو، جرأته على النصوص والسخرية منها، فقد عرف عمرو بما يمكن أن نسميه في الاصطلاح المعاصر بالتجديف في آيات الله - تعالى - ومعارضة النصوص القرآنية، فضلاً عن النصوص النبوية، فليست المشكلة عنده في ثبوت النص من عدمه، فيعتذر له، ولكنه كان يقف موقف الند لهذه النصوص، ويدفعها بعقله، رغم قناعته بثبوتها، وهذا يدل بالتأكيد على عقل غير مأمون في الرواية؛ لأن من أعظم القيم التي يجب أن يتحلى بها الراوي هي قيمة التجرد في البحث عن الحق، ومن أعظم لوازم هذه القيمة تعظيم النصوص وتوقيرها، وهذا ما لم يكن متوافراً في عمرو بن عبيد، ومن كان هذا شأنه فإنه لا يؤمن على حمل النصوص وتبليغها.

---

(١) منهج النقد عند المحدثين، للأعظمي، ص٤١.

(٢) الضعفاء، للعقيلي ٣/ ٢٨١.

(٣) الكامل، لابن عدي ٥/ ١٠٤.

ومما ذكر في سيرته ما رواه عبيد الله بن معاذ قال: سمعت أبي يقول: «سمعت عمرو بن عبيد يقول: ـ وذكر حديث الصادق المصدوق[1] ـ، فقال: لو سمعت الأعمش يقول هذا، لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله ـ تعالى ـ يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[2] ـ تعالى الله عن قوله وتقدس ـ، وفي نص آخر يقول معاذ بن معاذ: «كنت عند عمرو بن عبيد فجاءه رجل ـ من أصحابه ـ فقال: ألا تعجب من فلان يزعم أن ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ [المسد: ١] في اللوح المحفوظ؟! فقال عمرو بن عبيد: لئن كانت ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ في اللوح المحفوظ فما على أبي لهب من لوم، وما على الوليد من لوم؛ يعني: في قوله: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [المدثر: ١١]»[3].

وفي رواية أخرى أن رجلاً قرأ عنده هذه الآية: ﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢٢]، فقال له: أخبرني عن ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [المسد: ١] هل كانت في اللوح المحفوظ؟ فقال: ليس هكذا كانت، قال: وكيف كانت؟ قال: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب، فقال له الرجل: هكذا ينبغي أن نقرأ إذا قمنا إلى الصلاة! فغضب عمرو، فتركه حتى سكن، ثم قال له: يا أبا عثمان أخبرني عن تبت يدا أبي لهب؟ قال: فردد عليه، فقال عمرو: إن علم الله ليس بشيطان، إن علم الله لا يضر ولا ينفع»[4]. وهو بهذا المعنى يناقض آية قرآنية محكمة: ﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢٢]. وقال أبو عوانة: «شهدت عمرو بن عبيد، أتاه واصل الغزّال أبو حذيفة، فقال ـ وكان خطيب القوم ـ يعني المعتزلة ـ، فقال له عمرو: تكلم يا أبا حذيفة، فخطب وأبلغ قال: ثم سكت. فقال عمرو: ترون لو أن ملكاً من الملائكة أو نبيّاً من الأنبياء يزيد على هذا»![5] وهذا غلو شديد من عمرو بن عبيد في شيخه واصل، إذ أوصله إلى مرتبة الأنبياء والملائكة.

---

(١) ولفظه: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ في بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ في ذَلِكَ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ في ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وشقي أَوْ سَعِيدٌ، فوالذي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا». أخرجه مسلم ٨/ ٤٤ ح٦٨٩٣.

(٢) ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب ١٢/ ١٧٠، وتاريخ الإسلام، للذهبي ٩/ ٢٩٣.

(٣) اعتقاد أهل السُّنَّة، للالكائي ٤/ ٧٣٧.

(٤) تهذيب الكمال، للمزي ٢٢/ ١٢٩.

(٥) ميزان الاعتدال، للذهبي ٣/ ٢٧٧.

كما كان لعمرو بن عبيد موقفٌ سلبيٌّ من كبار الصحابة، مما جعل النقاد يتوقفون في روايته، وهذا نتيجة للعقيدة التي يؤمن بها، فقد حصل له انحراف في منزلة الصحبة، فهو لا يرى للصحابة مزية في ذلك، ولهذا فقد تطاول على بعضهم، وأطلق لسانه فيهم ذمّاً وقدحاً. خاصة من جرى بينهم القتال من الصحابة، ولهذا حكم بالفسق عليهم[1]، ومما نقل عن عمرو في هذا الباب: قال يحيى القطان: قلت لعمرو بن عبيد: كيف حديث الحسن عن سمرة؛ يعني: في السكتتين؟ فقال: ما نصنع بسمرة، قبح الله سمرة[2] ـ يعني: سمرة بن جندب ـ وقال عبد الله بن سلمة الحضرمي: «سمعت عمرو بن عبيد يقول: لو شهد عندي علي، وعثمان، وطلحة، والزبير على شراك نعلي ما قبلت شهادتهم»[3].

والصحابة هم الوسيط المباشر في نقل النصوص وتبليغها، وهم الذين استأمنهم الله على تبليغ دينه، واصطفاهم من بين الناس؛ ليكونوا أصحاب محمد ﷺ، ومن وقع فيهم، فإنه لا يتصور منه بحال أن يعظم النصوص التي ينقلونها، ومن كان هذا شأنه، فإنه يرغب عن روايته.

وفي ختام ذكر هذه الترجمة المفصلة، فقد ظهر لنا أن إعراض المحدثين عن رواية عمرو كان يدور على أسباب علمية موضوعية، من أبرزها مخالفته لأصول الشريعة ومحكماتها[4]، وليس من بينها الدافع السياسي أو المذهبي، وما كان منها يتصل ببدعته، فإن موقف المحدثين منها كان لأجل الاحتياط في الرواية.

النموذج الثاني: زياد بن المنذر:

هو: زياد بن المنذر أبو الجارود الكوفي الأعمى، روى عن أبي بردة، والحسن، وروى عنه: البرساني، ومحمد العوقي[5].

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٣٥/ ٥٠.

(٢) الكامل، لابن عدي ٥/ ١٠٠، وتاريخ بغداد، للخطيب ١٢/ ١٧٣.

(٣) الكامل ٥/ ١٠٢.

(٤) ومع وضوح مخالفة عمرو بن عبيد لأصول الشريعة ومحكماتها، إلا أن بعض الكُتّاب من أصحاب هذا الاتجاه يحاول تخفيف هذه المخالفات إلى درجة أن تكون آراء عمرو هذه آراء اجتهادية في بعض المسائل والفروع لم تخرج عن سقف المبادئ العليا لأصول الدين! (ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص: ١٥٢)، وقد أراد الكاتب بهذا التبسيط الساذج لتلك المخالفات الإزراء بأهل الحديث، وتعييرهم بضيق الأفق، فهم يفاصلون الراوي، ويناbذونه فقط؛ لأجل عدم اتفاقهم معه في آرائه! وهذا من دون شك قول غير صحيح، وتهمة مزورة، يدفعها العلم الصحيح بمنهج المحدثين وقوانينهم في الرواية.

(٥) ينظر في ترجمته: تاريخ ابن معين رواية الدوري ٣/ ٤٥٦، والكامل، لابن عدي ٣/ ١٨٣، والمجروحين، لابن حبان ١/ ٣٠٦، وتهذيب الكمال، للمزي ٩/ ٥١٩، وميزان الاعتدال، للذهبي ٢/ ٩٣، والتهذيب، لابن حجر ٣/ ٣٣٢.

بدعته التي يقول بها:

أسس زياد بن المنذر فرقة «الجارودية» وإليه نسبت، وهي إحدى فرق الزيدية الشيعية، وتُعَدُّ أكثر الطوائف الزيدية غلوّاً؛ وذلك لأمرين:

الأول: زعمهم أن النبي ﷺ نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية، فكان هو الإمام من بعده. وهذا زعم ينقضه ويبطله الدليل!.

الثاني: أن الأمة ضلت وكفرت بتركهم الاقتداء بعلي بعد الرسول ﷺ، ثم الحسن من بعد علي، ثم الحسين[1].

موقف المحدثين منه:

وصفه بالكذب يحيى بن معين وأبو داود[2]. وقال أحمد والنسائي: «متروك الحديث»[3]. وقال ابن عدي: «عامة أحاديثه غير محفوظة، وعامة ما يروي في فضائل أهل البيت، وهو من المعدودين من أهل الكوفة الغالين»[4].

وقال ابن حبان: «لا تحل كتابة حديثه»[5].

ومن خلال النصوص السابقة يظهر لنا أنه تكاد تتفق كلمة المحدثين على أن من أبرز الأسباب لرد روايته هو أنه كان يتفرد برواية أحاديث لم يروها غيره، إضافة إلى كونها أحاديث منكرة؛ كوضعه الأحاديث في مثالب أصحاب النبي ﷺ، وتفرده برواية أحاديث في فضائل أهل البيت لم يتابع عليها. قال ابن حبان ـ مبيناً أسباب رد المحدثين لأحاديثه ـ: «كان رافضيّاً يضع الحديث في مثالب أصحاب النبي ﷺ، ويروي في فضائل أهل البيت أشياء ما لها أصول»[6]. وقد نصَّ على ذلك ابن عدي أيضاً[7]. ولكن هل يلزم من هذا التضعيف إثبات الدور؟

والجواب بالنفي بالتأكيد؛ لأن المحدثين لديهم ميزان دقيق في معرفة ضبط الراوي، وهو ميزان التفرد[8]، فلا يقبلون أن يتفرد الراوي ـ ولو كان ثقة ـ بحديث في أصل من الأصول ولا يتابعه أحد على هذا التفرد، فيقولون في الحديث الذي تفرد به واحد ـ

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، ص:٦٧. والفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، ص:١٢٢.

(٢) تاريخ الدوري عن ابن معين ٣/ ٣٦٦، والتهذيب، لابن حجر ٣/ ٣٣٣.

(٣) التهذيب، لابن حجر ٣/ ٣٣٣.

(٤) الكامل، لابن عدي ٣/ ١٨٩.

(٥) المجروحين ١/ ٣٠٦.

(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧) الكامل ٣/ ١٨٩.

(٨) سيأتي الحديث عنه في مبحث قادم.

وإن لم يرو الثقات خلافه ـ: إنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه[1].

كما أن بعض المحدثين يسمي الحديث الذي تفرد به الثقة ولم يتابعه أحد عليه منكراً، قال أبو بكر البرديجي: «المنكر هو الذي يحدث به الرجل عن الصحابة، أو عن التابعين عن الصحابة، لا يعرف ذلك الحديث ـ وهو متن الحديث ـ إلا من طريق الذي رواه، فيكون منكراً»[2]، وبعضهم يسميه شاذّاً، قال الخليلي: «والذي عليه حفاظ الحديث: الشاذ: ما ليس له إلا إسناد يشذ بذلك شيخ، ثقة كان أو غير ثقة، فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه، ولا يحتج به»[3].

وزياد هنا تفرد برواية أحاديث في إثبات أحقية علي بالخلافة بعد رسول الله ﷺ لم يروها غيره[4].

ولا بد هنا من تسجيل هذه الملاحظة المهمة: وهي أن النقاد يطبقون هذا المنهج على كل راو تفرَّد بحديث لم يتابع عليه، دون النظر هل هذا الحديث يؤيد مذهبه أم لا، بل إنهم يستعملون هذا المقياس حتى في أحاديث الأحكام.

وإضافة إلى ما تقدم فإن زياداً موصوف بالضعف، حتى عند أرباب مذهبه من الشيعة، ولذا فقد كادت كلمتهم تتفق على ضعفه، والتحذير منه، ولهم في هذا عبارات شديدة، ومن أقوالهم في ذلك: قال الكشي: «وكان أبو الجارود مكفوفاً أعمى، أعمى القلب» ثم قال: «ذكر أبو عبد الله جماعة منهم أبو الجارود فقال: «كذابون، مكذبون، كفار، عليهم لعنة الله. قال: قلت: جعلت فداك كذابون قد عرفتهم، فما معنى مكذبون، قال: كذابون يأتونا فيخبرون أنهم يصدقونا، وليس كذلك، ويسمعون حديثنا ويكذبون به»»[5].

وقال صاحب كتاب الفهرست: «زياد بن المنذر يكنى أبا الجارود، زيدي المذهب، وإليه تنسب الزيدية الجارودية، له أصل، وله كتاب التفسير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام. أخبرنا به الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان. وأخبرنا بالتفسير: أحمد بن عبدون، وكان ضعيفاً»[6].

ومما تقدم يظهر لنا بطلان دعوى الدور في اختيار الأسانيد، وأن العمدة عند

---

(١) ينظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٥٨٢.

(٢) ينظر: شرح علل الترمذي لابن رجب ٢/٦٥٣.

(٣) الإرشاد، للخليلي ١/١٧٦.

(٤) ينظر: الكامل، لابن عدي ٣/ ١٨٩.

(٥) رجال الكشي، ص: ١٥٠.

(٦) الفهرست، ص: ٧٢. وينظر: رجال الشيخ، ص: ١٢٢، ورجال النجاشي، ص: ١٧٠.

المحدثين في قبول الأخبار هي الثقة في الرواية، فكل ما يمكن أن يؤثر في الرواية طرحوه، ولا يلتفتون إلى غير ذلك.

كما ظهر أن رد المحدثين لبعض أحاديث المبتدعة ليس لأجل مروياتهم بذاتها، وإنما لأجل تفردهم بالرواية، وبينهما فرق كبير؛ لأن المحدثين يستعلمون مقياس التفرد مع كل راو، سواء تفرد بأمر يتعلق بالعقائد، أو يتعلق بالأحكام.

الفصل الثالث

الجرح والتعديل
مشكلات في المنهج والتأسيس

مفهوم الجرح والتعديل:

• **الجَرح:**

لغة: قال ابن فارس: «(جرَح): الجيم، والراء، والحاء، أصلان: أحدهما الكسب، والثاني شق الجِلْد. فالأوَّل قولهم: «اجترح» إذا عمل وكسب، قال الله ﷻ: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الجاثية: ٢١]. وأما الآخر فقولهم: «جرَحَه بحديدةٍ جرْحاً»، والاسم الجُرْح. ويقال: «جرَح الشاهد إذا ردَّ قولَه»[(١)].

اصطلاحاً: هناك عدة تعريفات للجرح من حيث الاصطلاح، ولعل أدقها قول ابن الأثير: «وصفٌ متى التحق بالراوي أو الشاهد، سقط الاعتبار بقوله، وبطل العمل به»[(٢)].

• **التعديل:**

لغة: قال ابن فارس: «(عدَل): العين، والدال، واللام، أصلان صحيحان، لكنَّهما متقابلان؛ كالمتضادَّين: أحدُهما يدلُّ على استواء، والآخر يدلُّ على اعوجاج، فالأول العَدْل من النَّاس: المرضيّ المستوِي الطّريقة. يقال: هذا عَدْلٌ، وهما عَدْلٌ.. والعَدْل: الحكم بالاستواء»[(٣)]، وتَعْدِيلُ الشيء: تقويمه، يقال: عَدَّلَهُ تَعْدِيلاً فاعْتَدَلَ؛ أي: قوَّمه فاستقام، وتَعْدِيلُ الشهود: أن تقول: إنهم عدول[(٤)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة ١/ ١٥٤.

(٢) جامع الأصول، لابن الأثير ١/ ٧٠. وينظر: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، لفاروق حمادة ص: ٢٤، وضوابط الجرح والتعديل، لعبد العزيز العبد اللطيف، ص: ١٠.

(٣) معجم مقاييس اللغة ١/ ١٥٤.

(٤) مختار الصحاح، للرازي، ص: ٤٦٧.

اصطلاحاً: قال ابن الأثير: «وصفٌ، متى التحق بهما ـ يعني: بالراوي والشاهد ـ اعتبر قولهما، وأُخذ به»[1].

• موضوعه:

يتناول هذا العلم على وجه التحديد نقلة الحديث، وهم رواته، من حيث ذكر أقوال النقاد في هؤلاء الرواة، من جهة العدالة، ومن جهة الضبط. «فموضوع علم الجرح والتعديل هو نقد الرواة، وغايته تمييز الثقات، والضعفاء، والمتروكين؛ لمعرفة مقبول الحديث من مردوده»[2].

• مصادره:

يقوم هذا العلم على نوعين من المصادر:

الأول: مصادر أصلية: وهي المؤلفات التي ألَّفها رجال الجرح والتعديل بأنفسهم، أو كتبها عنهم طلابهم وأصحابهم، وتحوي كلام هؤلاء النقاد عن الرواة جرحاً وتعديلاً، وهي مروية بالإسناد، ومن أمثلة ذلك: كتب السؤالات والعلل، وكتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، والكامل في الضعفاء لابن عدي، ونحو ذلك.

الثاني: مصادر فرعية: وهي الكتب المتأخرة التي جمعت أقوال النقاد بطريقة مفصلة، فتذكر الراوي، وشيوخه، وتلاميذه، ثم تجمع أقوال النقاد فيه، وهذه الكتب محذوفة الأسانيد، بخلاف الأولى، ومن أمثلة ذلك: تهذيب الكمال للمزي، وميزان الاعتدال للذهبي، وتهذيب التهذيب لابن حجر.

أوجه القصور في منهج الجرح والتعديل:

وقف علماء الجرح والتعديل في خط الدفاع الأول عن السُّنَّة النبوية، فنصبوا شباكهم لكل راو ولج إلى ساحة هذا العلم، سواء قلَّت روايته أم كثرت، فلا تكاد تجد راوياً إلا وللمحدثين فيه كلام، بالجرح أو التعديل، ومن كان ليس كذلك دخل في حيز الجهالة، التي هي إحدى مراتب الجرح[3]. وتبعاً لذلك فإن الإسناد الذي يحكم عليه المحدثون بالصحة أو الحسن؛ يعني سلامته من الغش والتزوير، وصلاحيته لحمل الأخبار، وعكسه الإسناد الذي يحكم عليه بالضعف أو الانقطاع.

قال المعلمي: «وفي الرواة جماعة يتسامحون عند السماع وعند التحديث، لكن

---

(١) جامع الأصول ١/ ٧٠. وينظر: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، لفاروق حمادة ص: ٢٤، وضوابط الجرح والتعديل، لعبد العزيز العبد اللطيف، ص: ١٠.

(٢) الجرح والتعديل بين المتشددين والمتساهلين، للجوابي، ص: ٢١.

(٣) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي ١/ ٣٧٢.

الأئمة بالمرصاد للرواة، فلا تكاد تجد حديثاً بيّن البطلان، إلا وجدت في سنده واحداً أو اثنين أو جماعة قد جرَّحهم الأئمة»[1].

وبفضل هذه الجهود صار علم الجرح والتعديل علماً مستقلاً عن العلوم الأخرى، له أساتذته ونقاده، كما أنه وبفعل هذه المهارة وهذه الدقة لدى علماء الجرح والتعديل أصبح هذا العلم موضع الثقة عند الناس، عامتهم وخاصتهم، وتصور لنا القصة التالية هذا المعنى أبلغ تصوير.

فقد روى ابن عساكر أن الخليفة العباسي هارون الرشيد أخذ زنديقاً، فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لِمَ تضرب عنقي يا أمير المؤمنين؟ قال: أُريحُ العباد منك. قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول الله ﷺ كلها ما فيها حرف نطق به رسول الله ﷺ؟ قال هارون: فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري وعبد الله بن المبارك، ينخلانها، فيخرجانها حرفاً حرفاً؟»[2]، وأبو إسحاق الفزاري[3]، وابن المبارك[4]، من كبار علماء الجرح والتعديل، وهذا يدل على الثقة الكبيرة التي كان يتمتع بها علماء الجرح والتعديل عند العامة والخاصة، والملاحظ في هذه القصة أن هارون الرشيد لم يأمر هذا الزنديق أن يذكر له هذه الأحاديث بأسانيدها ومتونها؛ وذلك لثقته التامة بأن حراس هذا العلم لن تمر عليهم هذه الأحاديث دون أن يكشفوا عوارها، ويبينوا زيوفها. ويعبِّر ابن المبارك عن ثقته التامة بعلماء الجرح والتعديل، فيقول ـ لما سأله أحدهم متحيراً: «هذه الأحاديث المصنوعة؟ ـ يعني: ماذا يصنع بها ـ فقال رَحِمَهُ اللَّهُ بكل ثقة ـ: «تعيش لها الجهابذة»[5].

وفي الجملة فإن من «مارس أحوال الرواية، وأخبار رواة السُّنَّة وأئمتها، علم أن عناية الأئمة بحفظها، وحراستها، ونفي الباطل عنها، والكشف عن دخائل الكذابين والمتهمين، كانت أضعاف عناية الناس بأخبار دنياهم ومصالحها»[6].

---

(١) الأنوار الكاشفة، ص: ١٤.

(٢) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٧/ ١٢٧.

(٣) هو: إبراهيم بن محمد بن الحارث الفزاري، أبو إسحاق الكوفي. قال النسائي: «ثقة مأمون، أحد الأئمة». وقال العجلي: «كان ثقة، رجلاً صالحاً، صاحب سُنَّة، وهو الذي أدَّب أهل الثغر، وعلمهم، وكان يأمر وينهى». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٢٨١، والتهذيب، لابن حجر ١/ ١٣١).

(٤) هو: عبد الله بن المبارك المروزي، مولى بني حنظلة، متفق على إمامته، قال ابن حجر: «ثقةٌ ثبت، فقيهٌ عالم، جوادٌ، مجاهد، جُمِعت فيه خصال الخير». مات سنة (١٨١هـ). (ينظر: الجرح والتعديل ٥/ ١٧٩، والتهذيب ٣/ ٢٣٢، وتقريب التهذيب لابن حجر ١/ ٥٢٧).

(٥) ينظر: الكامل، لابن عدي ١/ ١٠٤.

(٦) التنكيل للمعلمي ١/ ٤٧. ولمعرفة جهود المحدثين في محاربة الوضع، ينظر: الوضع في الحديث، لمبارك الدعيلج، ص: ٢١٥، وما بعدها.

وقد أورد أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر بعض الإشكالات، حول منهج الجرح والتعديل، **منها**: ما يتصل بمشروعية هذا العلم من حيث الأصل، وأنه منهج صبغ بالقداسة دون حق، **ومنها**: ما يتجه للتشكيك في دقة هذا العلم، وأن النقاد لم يكونوا على إحاطة بأحوال الرواة العلمية والشخصية.

منهج الجرح والتعديل: النشأة والمشروعية:

يذهب بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى محاولة تسطيح هذا العلم، وأنه منهج لا يتجاوز بحال أن يكون أقوال رجال في رجال، أو بمعنى آخر هو من باب: إقرار أحكام الدين وفق أقوال الرجال[1]، وأنه منهج صُبغ بوصف القداسة دون حق[2]، وعليه فلا قيمة لتلك الأحكام على الرواة؛ لأننا لم نحكم عليهم من قبل أنفسنا، وإنما قلدنا هؤلاء النقاد فيها، وعلى هذا فلا سبيل لنا إلى البحث فيها والتحقق منها[3].

وهذا الإشكال يقوم في أصله على محاولة عزل هذا العلم «الجرح والتعديل» عن خلفيته وامتداده الشرعي، حتى يكون منهجاً نظريّاً معرفيّاً، كغيره من المناهج النظرية التي تقوم على التحليل والحدس، أو من المناهج التجريبية التي تخضع للتجربة والاختبار، والحق أن هذه الرؤية بعيدة عن الإنصاف والموضوعية؛ فمن مارس هذا العلم وتوغل فيه أدرك أنه قائم على أدلة قرآنية وأحاديث نبوية، فضلاً عن اعتماده على قواعد شرعية، وأدلة عقلية؛ وعليه فلبيان ضعف هذا الإشكال وإبراز عدم موضوعيته لا بد من تأصيل هذا العلم، وإظهار امتداده الشرعي، وهذا يكون على النحو التالي:

من القرآن الكريم:

دلَّ القرآن بنصوصه المحكمة على مشروعية هذا العلم، وذلك من خلال عدة نواحٍ، أذكر منها ناحيتين:

الأولى: أن القرآن اعتبر أحوال ناقلي الأخبار وكاتبيها، ورتب على ذلك الحقوق والواجبات، ففي نقل الأخبار نهى المؤمنين عن قبول خبر الفاسق، وأوجب التوقف فيه حتى يتبين صدقه من كذبه، فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ۝٦﴾ [الحجرات: ٦]، قال الغزالي ـ معلقاً على هذه الآية ـ: «وهذا زجر عن اعتماد قول الفاسق، ودليل على

---

(١) ينظر: تبصير الأمة بحقيقة السُّنَّة، لإسماعيل منصور، ص:١٥٧ بواسطة: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ٥٠.

(٢) ينظر: السُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:٢٠٦.

(٣) ينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة ص:٢١٠. والسُّنَّة بين الأصول والتاريخ، ص:١٨٣.

شرط العدالة في الرواية والشهادة»[1]، وقال ابن سعدي: «ففيه دليل على أن خبر الصادق مقبول، وخبر الكاذب مردود، وخبر الفاسق متوقف فيه»[2].

وفي كتبة الأخبار اعتبر القرآن حال الكاتب، فأمر باختيار الكاتب العدل، فقال سبحانه في آية الدين: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ يعني: كاتب عدل[3] يكتب بالسوية، وهذا «في الحقيقة أمر للمتداينين باختيار كاتب فقيه دين؛ حتى يجيء مكتوبه، موثوقاً به، معدلاً بالشرع»[4].

وفي هذا دلالة ظاهرة على اعتبار أحوال النقلة والكتبة في صدق الأخبار أو في إثبات الحقوق، وليس من سبيل لمعرفة أحوالهم إلا بالسؤال عنهم، والكشف عن صفاتهم، وهذا هو علم الجرح والتعديل.

الثانية: أن القرآن الكريم اعتبر أقوال الرجال في عدد منة المواضع؛ كالأعراض، والأموال، والعقود.

ففي الأعراض: جعل القرآن شهادة الشهود دليلاً على إثبات الحد أو نفيه، فقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور: ٤]، فأوجب الله على القاذف ـ إذا لم يأت بالشهود الأربعة على صحة ما قال ـ ثلاثة أحكام عظيمة: الجلد، ورد الشهادة، والحكم بالفسق عليه، فليس هو بعدل، لا عند الله، ولا عند الناس[5].

وفي الأموال: وهذا له مواضع كثيرة، منها: أمره ـ سبحانه ـ بالإشهاد عند دفع الأموال لليتامى؛ تنبيهاً على التحصين، وإزالة للتهم[6]، فقال ـ تعالى ـ: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٦]. وفي موضع آخر أمر ـ سبحانه ـ بألا يشهد على إثبات الدين إلا من كان معروفاً بالعدالة، فقال سبحانه: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ يعني

---

(١) المستصفى ١/ ١٢٥.
(٢) تفسير السعدي، ص: ٧٩٩.
(٣) ينظر: تفسير القرطبي ٣/ ٣٨٤.
(٤) تفسير البيضاوي ١/ ٥٧٨، وينظر: تفسير النسفي ١/ ٣٦.
(٥) ينظر: تفسير ابن كثير: ٦/ ١٠. ومثل ذلك في قوله سبحانه: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ [النساء: ١٥]، وهذه الآية وإن اشتملت على حكم منسوخ ـ وهو الحبس في البيوت ـ إلا أن الشاهد منها غير منسوخ، وهو أن الله تعالى جعل شهادة الشهود الأربعة دليلاً على وقوع الزنى. ينظر: زاد المسير، لابن الجوزي ٢/ ٣٤.
(٦) تفسير القرطبي: ٥/ ٣٣.

بذلك: من العدول، المرتضَى دينهُم وصلاحهم[١]، وهذا يدل من وجه آخر على أن الناس ليسوا بمحمولين على العدالة حتى تثبت لهم[٢]، وإثباتها يكون بالسؤال عنهم، ومعرفة أحوالهم. وهذه هي طبيعة علم الجرح والتعديل ومادته.

وفي العقود: وهذا مواضعه كثيرة، لكن من أظهرها عقد الطلاق؛ حيث أمر سبحانه ألا يشهد في الطلاق وفي الرجعة إلا من كان عدلاً؛ فقال سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]؛ أي: رجلين مسلمين عدلين[٣]، وقال بعضهم: أي ذوي رشد وعقل وحجى، من المسلمين[٤].

وهكذا رواية الحديث، فإنها كالشهادة على الحقوق، بل هي أوجب وأخطر؛ لأنه يتعلق بها حق أخروي؛ فالراوي ـ بروايته لهذا الحديث ـ كأنه يشهد على ثبوت هذا النص عن رسول الله ﷺ، ولهذا قال سفيان بن عيينة: «الإسناد في الحديث بمنزلة الشهادة»[٥]، وقال أبو نعيم ـ الفضل بن دكين ـ عن الرواية ـ: «إنما هي شهادة، وهذا الذي نحن فيه من أعظم الشهادات»[٦]، وإذا كان أهل العلم أجمعوا على أنه لا يقبل إلا خبر العدل، كما أنه لا تقبل إلا شهادة العدل، فإنه يجب متى لم تُعرف عدالة المخبر والشاهد أن يسأل عنهما، أو يستخبر عن أحوالهما أهل المعرفة بهما، إذ لا سبيل إلى العلم بما هما عليه إلا بالرجوع إلى قول من كان بهما عارفاً في تزكيتهما، فدل على أن الجرح والتعديل مما لا بد منه[٧].

من السُّنَّة النبوية:

دلَّت السُّنَّة المطهرة في كثير من الوقائع والنصوص على مشروعية هذا المنهج، واعتبار أقوال الرجال في مسائل كثيرة، ويمكن إبراز ذلك من ثلاث نواحٍ:

الأولى: أن النبي ﷺ تكلَّم في الرجال، مدحاً، أو ذمّاً، فقد مدح أصحابه جملة، وخصّ بالثناء أفراداً معينين، وهذا معروف ومبثوث كما في كتب الفضائل[٨]، وفي المقابل فقد وردت عنه أخبار كثيرة في ذم المنافقين، وخص بالذم منهم بعض الأفراد؛

(١) تفسير الطبري ٦/ ٦٢.
(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٣/ ٣٩٥.
(٣) تفسير السعدي، ص: ٧٨٠.
(٤) تفسير الطبري ٥/ ١٠٠.
(٥) الجامع لأخلاق الراوي، للخطيب ٢/ ٢٠٠.
(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٧) الكفاية، للخطيب، ص: ١٥.
(٨) ينظر على سبيل التمثيل: الأحاديث الواردة في (صحيح البخاري ٣/ ١٣٣٥): باب مناقب المهاجرين وفضلهم.

كعيينة بن حصن[1]، والحكم بن أبي العاص[2]، وغيرهما.

الثانية: أن النبي ﷺ اعتبر أقوال الرجال في التعديل، ففي بعض الأحاديث جعل شهادتهم موجبة لبلوغ الجنة، كما في قوله ﷺ: «**أَيُّمَا مُسْلِمٍ شَهِدَ لَهُ أَرْبَعَةٌ بِخَيْرٍ، أَدْخَلَهُ اللهُ الْجَنَّةَ**، قُلْنَا: وثلاثة؟ قَالَ: **وثلاثة**، قُلْتُ: وَاثْنَانِ؟ قَالَ: **وَاثْنَانِ، ثُمَّ لَمْ نَسْأَلْهُ عَنِ الْوَاحِدِ**»[3].

قال ابن بطال: «فيه إشارة إلى الاكتفاء بتعديل الواحد»[4]. وفي أحاديث أخرى اعتبر أقوال الرجال سبيلاً لرفع التهمة أو إثباتها، كما في حديث الإفك؛ فقد طلب النبي ﷺ رأي أسامة بن زيد في زوجته الطاهرة عائشة رضي الله عنها فعدَّلها أسامة، وقال: «أهلك، ولا نعلم إلا خيراً»[5]، وقد بوَّب على ذلك البخاري بقوله: «باب: إذا عدل رجلٌ رجلاً»[6]. كما طلب النبي ﷺ رأي بريرة مولاة عائشة، فقال لها: «**هَلْ رَأَيْتِ مِنْ شَيْءٍ يَرِيبُكِ مِنْ عَائِشَةَ؟**» فأثنت عليها بريرة[7]. وقد بوَّب على ذلك البخاري بقوله: «باب: تعديل النساء بعضهن بعضاً»[8].

وفي قصة ماعز الأسلمي أخذ النبي ﷺ بقول قومه عنه، واعتبر قولهم موجباً لإثبات التهمة وإيقاع العقوبة؛ ففي الحديث أن ماعزاً رضي الله عنه زنى فأعرض عنه النبي ﷺ فأعاد عليه مراراً، فأعرض عنه، وسَأَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عنه: «**أَبِهِ جُنُونٌ؟** فَأُخْبِرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجْنُونٍ...» وفي آخر الحديث: «فأمر به أن يرجم»[9].

الثالثة: أنه وردت في السُّنَّة بعض النصوص التي يفهم منها أمره ﷺ للأمة بمعرفة

---

(١) قال بعضهم: إن عيينة هو الرجل الذي استأذن على النبي ﷺ فقال: ««**ائْذَنُوا لَهُ فَلَبِئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ، أَوْ: بِئْسَ رَجُلُ الْعَشِيرَةِ**» فلما دخل عليه ألان له القول، قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله: قلت له الذي قلت، ثم ألنت له القول؟ قال: «**يَا عَائِشَةُ، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ وَدَعَهُ أَوْ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ فُحْشِهِ**»». (أخرجه مسلم ٤/ ٢٠٠٢)، قال معمر راوي الحديث: «وبلغني أن الرجل كان عيينة بن حصن». ينظر: مسند إسحاق بن راهويه ٢/ ٣٠٩. ورجح الحافظ ابن حجر أن المبهم في هذا النص هو مخرمة بن نوفل، وليس عيينة بن حصن (ينظر: فتح الباري ١٠/ ٤٥٥). وفي حديث آخر وصف الرسول ﷺ عيينة بن حصن بأنه أحمق مطاع. (ينظر: المعجم الأوسط، للطبراني ٥/ ٢٣٠ ح٥١٨٦).

(٢) روى الحاكم في المستدرك؛ أن النبي ﷺ ذم الحكم، ودعا عليه. ينظر: المستدرك ٤/ ٥٢٨.

(٣) أخرجه البخارى ١/ ٤٦٠، ح١٣٠٢.

(٤) فتح الباري، لابن حجر ٥/ ٢٥٢.

(٥) أخرجه البخاري ٢/ ٩٣٢ ح٢٤٩٤، ومسلم ٨/ ١١٢ ح٧١٩٦.

(٦) أخرجه البخاري ٢/ ٩٢٩.

(٧) أخرجه البخاري، ٢/ ٩٤٢ ح٢٥١٨.

(٨) أخرجه البخاري ٢/ ٩٤١.

(٩) صحيح مسلم ٥/ ١١٩ ح٤٥٢٧.

الرواة، وتمييز الثقة منهم من الضعيف، ومن ذلك: قوله ﷺ في حديث العرباض بن سارية الطويل، وفيه: «**فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي، فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي..**»[1] قال ابن حبان ـ مبيناً وجه الاستشهاد ـ: «فيه دليل صحيح على أنه ﷺ أمر أمته بمعرفة الضعفاء منهم من الثقات؛ لأنه لا يتهيأ لزوم السُّنَّة مع ما خلطها من الكذب والأباطيل إلا بمعرفة الضعفاء من الثقات، وقد علم النبي ﷺ بما يكون من ذلك في أمته إذ قال: «**مَن كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**»[2]»[3].

ومن ذلك قوله ﷺ: «**إِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ، وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، أَلَا فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي ضُلَّالاً، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ، أَلَا لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يَبْلُغُهُ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ**، ثُمَّ قَالَ: **أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ**»[4]. قال ابن حبان ـ مبيناً وجه الاستشهاد من هذا النص على استحباب معرفة الضعفاء ـ: «في قوله عليه السلام: «**أَلَا لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ**» دليل على استحباب معرفة الضعفاء من المحدثين، إذ لا يتهيأ للشاهد أن يبلغ الغائب ما شهد إلا بعد المعرفة بصحة ما يؤدي إلى من بعده، وأنه متى ما أدى إلى من بعده ما لم يصح عن رسول الله ﷺ فكأنه لم يؤد عنه شيئاً، وإن لم يميز الثقات من الضعفاء، ولم يحط علمه بأنسابهم لا يتهيأ له تخليص الصحيح من بين السقيم، فإذا وقف على أسمائهم وأنسابهم، والأسباب التي أدت إلى نفي الاحتجاج بهم تنكب عن حديثهم، ولزم السنن الصحيحة، فيرويها حينئذ، حتى يكون داخلاً في جملة من أمر النبي ﷺ بأن يبلغ الشاهد منهم الغائب»[5].

من عمل الصحابة:

ثبت عن جماعة من الصحابة كلامهم في الرجال جرحاً أو تعديلاً، وقد عقد ابن

---

(١) أخرجه أحمد ٤/ ١٢٦ ح١٧١٨٤، وأبو داود ٤/ ٢٠٠ ح٤٦٠٧، وابن ماجه ١/ ١٥ ح٤٢، والترمذي ٥/ ٤٤ ح٢٦٧٦، وقال الترمذي: حسن صحيح. وقال ابن كثير: «صححه أيضاً الحافظ أبو نعيم الأصفهاني والدغولي، وقال شيخ الإسلام الأنصاري: هو أجود حديث في أهل الشام وأحسنه». (ينظر: تحفة الطالب، لابن كثير، ص:٦٣).

(٢) هذا الحديث من الأحاديث المتواترة، وروي عن عدد من الصحابة، منهم أنس بن مالك، وحديثه أخرجه البخاري ١/ ٥٢ ح١٠٨، ومسلم ١/ ١٠ ح٢. وينظر: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، للكتاني ص:٢٨.

(٣) المجروحين ١/ ١٠.

(٤) أخرجه البخارى ٥/ ٢١١٠ ح٢٣٠، ومسلم ٣/ ١٣٠٥ ح١٦٧٩.

(٥) المجروحين ١/ ١٦.

عدي في مقدمة كتابه «الكامل» فصلاً كاملاً سرد فيه أسماء من تكلم من الصحابة والتابعين في الرجال، وعنون له بقوله: «ذكر من استجاز تكذيب من تبين كذبه، من الصحابة والتابعين، وتابعي التابعين، ومن بعدهم إلى يومنا هذا».

وذكر منهم: عمر، وعليّاً، وابن عباس، وعبد الله بن سلام، وعبادة بن الصامت، وأنساً، وعائشة[1]، وهناك خلق سواهم، ممن لا يتهيأ حصرهم، كما قال السخاوي[2].

ومن أصح وأصرح ما ورد في ذلك قصة ابن عباس مع نوف البكالي؛ حيث قال سعيد بن جبير: «قلت لابن عباس: إن نوفاً البكالي يزعم أن موسى صاحب بني إسرائيل، ليس صاحب الخضر، فقال: كذب عدو الله، حدثني: «**أُبيّ بن كعب عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ مُوسَى قَامَ خَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَأَدْرَكَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلْ فِي الأَرْضِ أَحَدٌ أَعْلَمُ مِنْكَ؟...**» وذكر الحديث بطوله[3].

ففي هذا النص أبطل ابن عباس ما قاله نوف من أن موسى صاحب بني إسرائيل، ليس صاحب الخضر، ووصف راوي هذا الخبر بالكذب، وهذا جرح صريح من ابن عباس لراوي هذا الخبر.

ومن ذلك قصة ابن عباس أيضاً مع بشير بن كعب، حيث كان الثاني يحدث، والأول لا يلتفت إليه، فقال بشير: «يَا ابْنَ عَبَّاسٍ مَا لي لَا أَرَاكَ تَسْمَعُ لحديثي، أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ ولَا تَسْمَعُ؟! فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّا كُنَّا مَرَّةً إِذَا سَمِعْنَا رَجُلاً يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ابْتَدَرَتْهُ أَبْصَارُنَا، وَأَصْغَيْنَا إِلَيْهِ بِآذَانِنَا، فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ وَالذَّلُولَ، لَمْ نَأْخُذْ مِنَ النَّاسِ إِلَّا مَا نَعْرِفُ؟»[4].

فقوله: «فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ وَالذَّلُولَ» يدل دلالة صريحة على أن ابن عباس كان يعتمد في صحة الأخبار وقبولها على أحوال ناقليها، فترك الرواية في آخر عمره عن أقوام؛ لأنه لا يعرف أحوالهم، فلم يتبين له صدقهم ولا كذبهم، وهذا التوقف منه في الرواية عن هؤلاء هو في الحقيقة جرح لهم.

والآثار في هذا الباب كثيرة، لكن مما لا بد من ملاحظته هو أن الجرح في عهد الصحابة أقل منه فيمن بعدهم؛ وذلك لأن عصر الصحابة هو في حقيقته امتداد للعهد

---

(١) الكامل ١/٤٧.

(٢) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للسخاوي، ص:٣١٩.

(٣) أخرجه البخاري ٣/١٢٤٦ ح٣٢٢٠، ومسلم ٧/١٠٣ ح٦٣١٣.

(٤) مقدمة صحيح مسلم ١/١٠ ح٢١.

النبوي؛ من حيث طريقة تناقل الأخبار وروايتها، فلم تستدعِ الحاجة تمحيص الرواة والناقلين للأخبار، وما وقع من جرح أو تعديل في هذا العصر فإنما هو في حقيقته يعني مزيداً من التثبت والاحتياط[1].

من القواعد الشرعية:

القاعدة الأولى: «**ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**»[2]: وبيان وجه الدلالة منها على أهمية هذا العلم وضرورته: أنه لما كانت السُّنَّة النبوية هي المصدر الثاني في الشريعة، وهذه السُّنَّة هي في حقيقتها مجموعة من الأحاديث التي قالها الرسول ﷺ لأصحابه؛ لينقلوها لمن بعدهم، وقد أوصاهم بذلك، فقال: «**ليبلغ الشاهد الغائب**»[3]، وهذه الأحاديث مروية بالأسانيد، وعليه فإنه لا بد لبيان صحيح هذه الأحاديث وضعيفها من معرفة أحوال رجال هذه الأسانيد، من حيث الثقة والضعف، والصدق والكذب، وهذا لا يكون إلا من خلال علم الجرح والتعديل، فثبت بهذا أن وجود هذا العلم أمر ضروري ولازم، بل لا يكون للشريعة قيام إلا به، وذلك أن الأخبار في الشريعة تأتي بالتحليل أو بالتحريم، أو بالأمر أو بالنهي، فإذا كان الراوي لها ليس بمعدن الصدق والأمانة، ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه، ولم يبين ما فيه لغيره ممن جهل معرفته، كان آثماً بفعله ذلك، غاشّاً لعوام المسلمين، إذ لا يؤمن على بعض من سمع تلك الأخبار أن يستعملها، أو يستعمل بعضها، ولعلها أو أكثرها أكاذيب لا أصل لها[4].

القاعدة الثانية: «**كل وسيلة فلها حكم مقصدها**»، أو «**الوسائل لها أحكام المقاصد**»[5]: فإنه لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تُفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها، والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها، والإذن فيها، بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل[6]. وعلم الجرح والتعديل يتوصل به إلى مقصود عظيم، هو صيانة الشريعة،

---

(١) ينظر: علم أصول الجرح والتعديل، لمحمد أبو لاوي ص: ١٨٥.

(٢) ينظر: الأحكام، للآمدي ١/ ١٦٠، والتمهيد، للإسنوي، ص: ٨٣.

(٣) سبق تخريجه. ينظر: ص: ١٤٣.

(٤) ينظر: مقدمة صحيح مسلم ص: ٢١.

(٥) ينظر: القواعد الصغرى، للعز بن عبد السلام، ص: ٤٣، وإعلام الموقعين، لابن القيم ٣/ ١٣٥.

(٦) إعلام الموقعين، لابن القيم ٣/ ١٣٥.

ونفي الكذب والخطأ عن حديث رسول الله ﷺ، وهذا المقصود واجب على الأمة، فلو تركته بالكلية وانصرفت عنه لكانت آثمة، فإذا علم هذا، كان الجرح والتعديل الذي هو وسيلة إلى هذا المقصود واجباً على الأمة وجوباً كفائيّاً.

من الأدلة العقلية:

الدليل الأول: إذا كان الناس قد أجمعوا على أنه إذا شهدا اثنان عند الحاكم على شيء من حطام الدنيا، ولم يعرفهما الحاكم بعدالة؛ أن عليه سؤال المعدل عنهما، فإن كتم المعدل عيباً أو جرحاً علِمَه فيهما أثم، بل الواجب عليه أن يخبر الحاكم بما يعلمه عنهما من جرح أو تعديل، حتى يحكم الحاكم بما يصح عنده، فإذا كان ذلك مشروعاً ومطلوباً لأجل التافه من حطام هذه الدنيا الفانية، كان ذلك عند ذب الكذب عن رسول الله ﷺ أولى وأحرى[1].

الدليل الثاني: إذا علم أن الواجب في حق من طلب المشورة من أحد أن ينصح له، وأن يبين له ما يرى أنه الحق، حتى ولو وقع في غيبته، فإن ذلك من باب الغيبة الجائزة، ذلك أنه من النصيحة الواجبة، والنبي ﷺ أوجب النصيحة وأمر بها في قوله: «**الدِّينُ النَّصِيحَةُ**» فقال الصحابة: لمن يا رسول الله؟ فقال: «**لله، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ**»[2]، ولما جاءت إليه فاطمة بنت قيس تخبره أن معاوية بن أبي سفيان، وأبا جهم خطباها، أشار عليها ﷺ بما يعلمه من حال أبي جهم، ومعاوية بن أبي سفيان، وتكلم فيهما بالعدل، فقال: «**أما أبو جَهْم فَلا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ، وأما مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لا مَالَ لَهُ، وَلَكِنِ انْكِحِي أُسامة بْنَ زَيْدٍ**، فَكَرِهتْهُ. ثُمَّ قَالَ: **انْكِحِي أُسامة بْنَ زَيْدٍ**»[3]، فإذا علم ذلك وكان بيان الحق في النصيحة أمراً لازماً، رغم أنه يتعلق بأمر خاص، لا يتعدى المستشير، كان ـ حينئذ ـ ذكر العيوب الكامنة في بعض نقلة السنن، التي يؤدي السكوت عن إظهارها عنهم وكشفها عليهم إلى تحريم الحلال، وتحليل الحرام، وإلى الفساد في شريعة الإسلام ـ أولى وأحق[4].

وهكذا فقد ظهر مما تقدم أن علم الجرح والتعديل علم شرعي، يستمد شرعيته من الكتاب والسُّنَّة، وعمل الصحابة الكرام، كما دلت عليه كذلك الأدلة العقلية، والقواعد الشرعية، وأما محاولة بعض أصحاب الاتجاه العقلي فصل هذا العلم،

---

(١) المجروحين، لابن حيان ١/ ١٩.

(٢) أخرجه مسلم ١/ ٧٤ ح٥٥.

(٣) أخرجه مسلم ٢/ ١١١٤ ح١٤٨٠.

(٤) ينظر: الكفاية، للخطيب، ص: ٣٩، وص: ٤٠.

وعزله عن خلفيته الشرعية، فهي محاولة غير موضوعية، وفيها تجاهل ظاهر لأصول هذا العلم، وامتداده الشرعي.

معايير الجرح والتعديل: بين الإحكام والقصور:

يتَّهِمُ بعضُ أصحاب الاتجاه العقلي منهجَ الجرح والتعديل بأنه غير دقيق ولا محكم؛ لأن الاحتمالات البشرية من الغلط والنسيان، والسهو والغفلة، والهوى، يمكن أن تتسرب إليه بكل سهولة، فماذا لو أنَّ راوياً من الرواة الثقات حدَّث بحديثٍ في بلدة أخرى غير بلدته التي فيها كتبه، فلم تأت روايته منضبطة، ولم يهتدِ لذلك أحدٌ من النقاد؟! أليس ذلك ممكناً؟![1] كما أن أئمة الجرح والتعديل ليس لديهم ضوابط مانعة، بل كان مرد ذلك إلى الاجتهاد الفردي[2]، وليس لديهم تفاصيل دقيقة عن حياة الرواة[3].

وهذه الدعاوى تأتي كغيرها من دعاوى أصحاب هذا الاتجاه؛ من حيث افتقارها لأدلة الإثبات، واعتمادها المطلق على الاحتمال والتصور الذهني المجرد، فلم يذكر أحدٌ منهم مثالاً واحداً على إثبات هذه الدعاوى، وهذا يعود ـ بكل تأكيد ـ إلى ضعف التصور لعمل أئمة الجرح والتعديل، وجهودهم في نقد الرواة.

ولأن الإشكال جاء على هذا النحو المرسل ـ فلم يقم على مقدمات علمية حتى يمكن نقضها ومناقشتها ـ سأذكر بعض الأمثلة من عمل النقاد، التي تدل بشكل صريح على دقة هذا المنهج واطِّراده، وفي المقابل صرامته واحتياطه، وقبل بيان ذلك، لا بد من ذكر ميزتين تميز بهما علماء الجرح والتعديل عمن سواهم، الأولى: قيمة التجرد والموضوعية، والثانية: استغراقهم الشديد في هذا العلم.

الأولى: قيمة التجرد والموضوعية:

هذه القيمة من أبرز القيم التي يملكها أئمة الجرح والتعديل عند تعاملهم مع الرواة جرحاً أو تعديلاً، بل تَعُدُّ من أكبر المميزات التي يتميز بها منهج علماء الجرح والتعديل، والتي بها يفاخر علماء هذا الفن خصومهم، إذ كان تعاملهم مع هذا التراث الضخم يتم على نحو كبير من التجرد والموضوعية، إلى درجة أن يتجرد أحدهم من نوازع النفس وحظوظها، في سبيل وفائه بالمنهج الذي التزمه، فكان الواحد منهم لا

---

(١) ينظر: تبصير الأمة بحقيقة السُنَّة، لإسماعيل منصور، ص:١٥٩.

(٢) ينظر: الأصلان العظيمان، لجمال البنا، ص:٢٧٩، والعودة إلى القرآن، له أيضاً، ص:٧٠، والسلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٣٧.

(٣) ينظر: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١١٨، والسلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:١٥٢.

يستنكف - أبداً - أن يبطل رواية أقرب الناس إليه، إذا علم عدم توفر شروط قبول الرواية فيه، ومن الأمثلة على ذلك: ما رواه ابن حبان أن علي ابن المديني سئل مرة عن أبيه، من حيث أهليته لهذا العلم، فقال: اسألوا غيري. فقالوا: سألناك، فأطرق، ثم رفع رأسه وقال: هذا هو الدين، أبي ضعيف[١]. فابن المديني هنا تجاوز الموقف النفسي تجاه أبيه - وهو موقف صعب بالتأكيد - إلى الموقف العلمي، وحكم عليه بالضعف، وهذا في غاية التجرد.

ومن الأمثلة أيضاً: ما ذكره ابن أبي حاتم، عن أبيه أن يحيى بن المغيرة سأل جرير بن عبد الحميد، عن أخيه أنس، فقال: قد سمع هشام بن عروة، ولكنه يكذب في حديث الناس، فلا تكتب عنه[٢]. والملاحظ هنا أن جريراً كان يستطيع أن يحكم عليه بالضعف، دون أن يفسِّر ذلك، لكنه تجاوزه إلى تفسير هذا الجرح، وهو أنه كان يكذب في حديثه مع الناس، وهذا يدل على الغاية في النزاهة والعدل.

والقصد مما تقدم بيان ما يتحلى به المحدثون من قيم التجرد والإنصاف، وهذا يعود - في المقام الأول - إلى اعتقادهم قدسية هذا العمل، وأن تخليهم عن دورهم النقدي يعرضهم إلى الوعيد الشديد في الآخرة، حتى إن يحيى بن سعيد القطان - وهو أحد كبار رجال الجرح والتعديل - لما قيل له: أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءَك عند الله؟ أجاب قائلاً: «لأن يكون هؤلاء خصمائي، أحب إلي من أن يكون خصمي رسول الله ﷺ يقول: لم حدثت عني حديثاً ترى أنه كذب»[٣]. فكانوا يرون أنه لا يسعهم السكوت بحال عن القيام بفرض هذا العمل. روى ابن مهدي أن شعبة - وقيل: الثوري - مرَّ برجل فقال عنه: «كذاب» ثم قال بعد ذلك: «والله لولا أنه لا يحل لي أن أسكت عنه لسكت عنه»[٤].

وكان الإمام أحمد يرى أن قيامه بالجرح والتعديل، هو من باب النصيحة الواجبة عليه للأمة، فقد جاء إليه أبو التراب النجاشي، وأحمد منشغل ببيان أحوال الرواة، فقال له أبو تراب: «يا شيخ لا تغتَب العلماء»! فالتفت أحمد إليه، وقال: «ويحك هذا نصيحة، ليس هذا غيبة»[٥]، ومثل ذلك قول أحمد أيضاً، لما جاء إليه أحد النقاد - وهو محمد بن بندار - يشكو إليه ما يجد في نفسه من الحرج عند حديثه عن الرواة،

(١) المجروحين، لابن حبان ٢/ ١٥.
(٢) لسان الميزان ١/ ٤٦٩.
(٣) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٥٤/ ٣٩٣.
(٤) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ١٥٢.
(٥) الكفاية، للخطيب، ص: ٤٥.

خشية أن يكون هذا من باب الغيبة المحرمة، فأجابه أحمد: «إذا سكتَّ أنت، وسكتُّ أنا، فمتى يعرف الجاهلُ الصحيحَ من السقيم؟!»[١]. إلى غير ذلك من الأمثلة، والقصد من ذكرها تفسير هذا التجرد، الذي يتمتع به المحدثون عند حديثهم عن الرواة.

الثانية: استغراقهم الشديد في هذا العلم:

من أبرز سمات علماء الجرح والتعديل استغراقهم الشديد في هذا العلم، حتى إنك لا تكاد تجد إماماً في هذا العلم إلا وقد أمضى شطراً كبيراً من عمره في تتبع أحوال الرواة، وطلب الحديث، ولو أردنا أن نذكر طرفاً من أخبارهم لطال بنا المقام، لكني سأكتفي بما ذكره ابن أبي حاتم عن أبيه ـ وأبوه هو: أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي، أحد كبار النقاد في زمانه[٢] ـ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: سمعت أبي يقول: «أول سنة خرجت في طلب الحديث أقمت سبع سنين، أحصيت ما مشيت على قدمي زيادة على ألف فرسخ، لم أزل أحصي حتى لما زاد على ألف فرسخ تركته، ما كنت سرت أنا من الكوفة إلى بغداد فما لا أحصي كم مرة، ومن مكة إلى المدينة مرات كثيرة، وخرجت من البحرين من قرب مدينة صلا إلى مصر ماشياً، ومن مصر إلى الرملة ماشياً، ومن الرملة إلى بيت المقدس، ومن الرملة إلى عسقلان، ومن الرملة إلى طبرية، ومن طبرية إلى دمشق، ومن دمشق إلى حمص، ومن حمص إلى أنطاكية، ومن أنطاكية إلى طرسوس، ثم رجعت من طرسوس إلى حمص، وكان قد بقي عليَّ شيء من حديث أبي اليمان[٣]، فسمعت، ثم خرجت من حمص إلى بيسان، ومن بيسان إلى الرقة، ومن الرقة ركبت الفرات إلى بغداد، وخرجت قبل خروجي إلى الشام من واسط إلى النيل، ومن النيل إلى الكوفة، كل ذلك ماشياً، كل هذا في سفري الأول، وأنا ابن عشرين سنة، أجول سبع سنين..»[٤]. إلى آخر ما قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ويمكن أن أسجل على هذه القصة مجموعة من الملاحظات المهمة والدالّة، **منها**: أن هذه القصة مما لا شك في صحتها، فكما رأينا، رواها ابن أبي حاتم عن أبيه، في كتابه «تقدمة الجرح والتعديل». **ومنها**: أن هذه الرحلة استغرقت سبع سنين من عمر

---

(١) الكفاية، للخطيب، ص:٤٦، والجامع لأخلاق الراوي، للخطيب أيضاً ٢/ ٢٠٢.

(٢) ينظر: مقدمة الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٣٥٥، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٣/ ٢٤٧.

(٣) **هو**: الحكم بن نافع أبو اليمان البهراني الحمصي، مات سنة (٢٢٢هـ)، كان أحد شيوخ أبي حاتم من أهل حمص، وثقه أحمد، وأبو حاتم، وابن معين. (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/ ١٢٩، وتاريخ دمشق، لابن عساكر ١٥/ ٦٩).

(٤) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٣٦١.

أبي حاتم الرازي، كما قال في أول القصة: «أول سنة خرجت في طلب الحديث أقمت سبع سنين». **ومنها**: صعوبة الظروف التي تحيط بهذا الناقد، من ضعف الحال وقلة ذات اليد وفقد الراحلة، وقد عبَّر عن ذلك بقوله: «كل ذلك ماشياً»، وفي مواضع أخرى يذكر ابن أبي حاتم شدة الأهوال التي كان يلاقيها أبوه في طلب الحديث؛ كالتيه، والجوع والعطش، وركوب البحر، ونحو ذلك[١]، وهذا يدل على الانصراف التام لهذا العلم والاستغراق الشديد فيه رغم كثرة الصوارف والقواطع. **ومنها**: أن هذه الرحلة الطويلة لهذا الناقد تعد الرحلة الأولى؛ لأنه لما فرغ من القصة قال: «كل هذا في سفري الأول وأنا ابن عشرين سنة»، وهذا يدل على أن بعدها رحلات أخرى. **ومنها**: من مقاصد هذه الرحلة جمع أحاديث الرواة، وقد ظهر هذا من قوله: «ثم رجعت إلى حمص، وكان قد بقي علي شيء من حديث أبي اليمان»، فكان رَحِمَهُ اللَّهُ يمر على كل بلد، ويسمع من شيوخه، ويعرف من أحوالهم، ويجمع ما استطاع من معلومات عنهم ليصدر بعد ذلك أحكامه عليهم، فهو مثلاً هنا صرح بأن عودته لحمص كان المقصود منها جمع حديث أبي اليمان، ثم بعد ذلك أصدر حكمه عليه، فقد سأله ابنه ـ فيما بعد ـ عن حال أبي اليمان فقال: «كان كاتب إسماعيل بن عياش ـ كما يسمى أبا صالح كاتب الليث ـ وهو نبيل، صدوق، ثقة»[٢].

ففي هذا النص أخبر عن أبي اليمان بثلاث معلومات مهمة: **الأولى**: أنه كان يعمل كاتباً لإسماعيل بن عياش، وهذا يفيد اتصال الرواية بينه وبين إسماعيل. **والثانية**: وصفه بالنبل، وهذه شهادة له بالمروءة ـ وهي جزءٌ من العدالة ـ والنبل وصف يدل على النجابة والذكاء[٣]. **والثالثة**: أنه صدوق ثقة، وهذه شهادة له بالضبط.

إن هذه الملاحظات الخمس التي سجلناها على رحلة أبي حاتم، تقطع بشكل حاسم أن هؤلاء النقاد بلغوا الغاية في الانقطاع لهذا العلم، حتى صارت العلاقة بينهم وبين هذا العلم علاقة عضوية؛ لا يمكن تمييز حدودها، ولذا فلا عجب أن يبلغ الواحد منهم في العلم ما نظنه بعقولنا أو نقيسه بواقعنا ضرباً من الخيال والوهم.

دقة منهج المحدثين وإحكامه:

أما الحديث عن دقة منهج المحدثين في نقد الرواة، وأنه منهج يقوم على ضوابط محددة، ومعايير موضوعية؛ فإن الكلام عن ذلك يطول، ولو أردت الاستقصاء ببيان

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٣٦١.
(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/ ١٢٩. وينظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر ١٥/ ٧٧.
(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور ١١/ ٦٤٠، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص: ١٣٦٩.

القواعد الدقيقة التي تؤكد معرفة النقاد بأحوال الرواة العلمية معرفة تامة لطال بنا الحديث[1]، ولكن يكفي من ذلك بعض الأمثلة، وقبل أن نتناول ذلك لا بد من بيان معرفة النقاد وإحاطتهم بأحوال الرواة الشخصية، والتي تكشف في الوقت ذاته عن دقة منهج المحدثين، وانضباطهم المنهجي الصارم.

معرفة الأحوال الشخصية للراوي:

بفضل هذا الاستغراق الشديد ـ بعد توفيق الله تعالى وعونه ـ تكونت لدى هؤلاء النقاد معلومات كثيرة ودقيقة عن حياة الرواة، حتى امتدت إلى معرفة المعلومات الشخصية عن هؤلاء الرواة معرفة متناهية، ومن ذلك مثلاً:

أ ـ معرفة النقاد بمواليد الرواة ووفياتهم:

لأجل أن عملية الحكم على الراوي عند المحدثين أشبه بالحكم القضائي، فيحتاج الناقد قبل إصدار الحكم إلى معلومات تفصيلية ودقيقة عن هذا الراوي، ومن ذلك معرفة تواريخ مواليد الرواة ووفياتهم. فمثلاً يذكر الإمام علي بن المديني ـ وهو أحد كبار النقاد ـ في موضع واحد من كتابه «العلل» وفاة ستة وعشرين راوياً، فيقول: «مات أيوب بن أبي تميمة السختياني سنة إحدى وثلاثين في الطاعون، ومات يونس سنة تسع وثلاثين ومائة، ومات عبد الله بن عون سنة خمسين ومائة...»[2] إلى آخره.. ومثله الإمام أحمد بن حنبل، حيث ذكر في كتابه العلل مثل ذلك[3]، وغير ذلك كثير، وهذه المعرفة الدقيقة بمواليد الرواة ووفياتهم ليست من باب الفضول العلمي عند هؤلاء النقاد، وإنما جرى توظيفها لخدمة هذا المنهج: منهج الجرح والتعديل، فاستعملوه في توثيق، وكشف الرواة الكذابين. قال سفيان الثوري: «لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ»[4]، وقال حفص بن غياث: «إذا اتهمتم الشيخ فحاسبوه بالسِّنَّين»[5]، بفتح النون المشددة تثنية «سن»؛ يعني: احسبوا سِنَّه وسنَّ من كتب عنه[6].

---

(١) من الكتب التي تبرز هذا المنهج عند النقاد كتاب شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٣٣، ومن الكتب المعاصرة يمكن أن يكون كتاب «الجرح والتعديل» لإبراهيم اللاحم من أبرز الكتب التي صورت دقة منهج النقاد في الجرح والتعديل، مع ذكر الأمثلة التطبيقية.

(٢) العلل، لابن المديني، ص:٨٩.

(٣) العلل، للإمام أحمد ٢/ ١٧٣.

(٤) الكامل، لابن عدي ١/ ٨٤، وتاريخ دمشق، لابن عساكر ١/ ٥٤.

(٥) مرجع سابق، نفس الصفحة.

(٦) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:٢٣١، وفتح المغيث ٣/ ٣١١.

ومن الأمثلة على ذلك قول المعلى بن عُرفان: «حدَّثنا أبو وائل، قال: خرج علينا ابن مسعود بصفين..» فقال أبو نعيم ـ مستنكراً ومتهكماً ـ: «أتراه ـ يعني: ابن مسعود ـ بعث بعد الموت؟!»[1]، وهو بهذا يشير إلى اتهام المعلى بهذا النص؛ لأن ابن مسعود توفي سنة (٤٢هـ) أو (٤٣هـ)، قبل انقضاء خلافة عثمان بثلاث سنين، وصفين كانت في خلافة علي؛ أي: بعد ذلك بسنتين[2]. ولهذا جرى عمل النقاد على استعمال هذا المنهج في كشف دعاوى السماع لبعض الرواة الكذابين؛ وذلك أنه قد يحدِّث الراوي عن راو آخر، فيكتشف الناقد بحكم معلوماته التاريخية أن هذا الراوي لم يدرك ذلك الشيخ؛ لأن الشيخ توفي قبل أن يولد هذا الكذاب، قال الخطيب: «فصل: ومما يستدل به على كذب المحدث في روايته عمن لم يدرك معرفة تاريخ موت المروي عنه، ومولد الراوي» وذكر بعض الأمثلة على ذلك.

ومنها: قال عفير بن معدان الكلاعي: «قدم علينا عمر بن موسى حمص، فاجتمعنا إليه في المسجد، فجعل يقول: حدثنا شيخكم الصالح، فلما أكثر، قلت له: من شيخنا هذا الصالح؟ سمِّه لنا نعرفْه، قال: فقال: خالد بن معدان، قلت له: في أي سنة لقيته؟ قال: لقيته سنة ثمان ومائة، قلت: فأين لقيته؟ قال: لقيته في غزاة أرمينية، قال: فقلت له: اتق الله يا شيخ ولا تكذب، مات خالد بن معدان سنة أربع ومائة، وأنت تزعم أنك لقيته بعد موته بأربع سنين، وأزيدك أخرى: أنه لم يغز أرمينية قط، كان يغزو الروم»[3]. فهنا اكتشف عفير بن معدان كذب هذا الراوي من خلال اختبار التاريخ.

ومثل ذلك ما فعله الحاكم مع أحد الرواة، يقول الحاكم: «لما قدم علينا محمد بن حاتم الكشي، فحدث عن عبد بن حميد، سألته عن مولده، فذكر أنه ولد سنة ستين ومائتين، وقلت لأصحابي: إنه يزعم أنه سمع منه بعد موته بثلاث عشرة سنة»[4].

ومثله قول أبي علي الحافظ: «لما حدث عبد الله بن إسحاق الكرماني عن محمد بن أبي يعقوب أتيته، فسألته عن مولده؟ فذكر أنه ولد سنة إحدى وخمسين ومائتين، فقلت له: مات محمد بن أبي يعقوب قبل أن تولد بتسع سنين، فاعلمه»[5].

---

(١) مقدمة صحيح مسلم ١/ ٢٠ ح٢٠.

(٢) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للسخاوي، ص:٢٥.

(٣) الكفاية، للخطيب ص:١١٩.

(٤) مقدمة ابن الصلاح ص:٢٣١.

(٥) الجامع، للخطيب ١/ ١٣٢.

ب ـ معرفة النقاد بأوطان الرواة وبلدانهم:

وهذه المعرفة مهمة جدّاً للناقد؛ فبها يميز بين الرواة، ويكشف دعوى السماع، ويزيل الاشتباه بين الأسماء، ونحو ذلك من الفوائد. وقد صنف أهل العلم في ذلك مصنفات مستقلة، تهتم بهذا الجانب؛ كطبقات ابن سعد (٢٣٠هـ)، وطبقات خليفة بن خياط (٢٤٠هـ)، وطبقات مسلم (٢٦١هـ)، ومشاهير علماء الأمصار، لابن حبان (٣٥٤هـ) وغير ذلك من الكتب. وتحوي هذه الكتب أسماء رواة كل قطر بمفردهم، فأهل مكة على حدة، وأهل الشام على حدة، ونحو ذلك. وقد عُني النقاد بهذه المعرفة، ووظفوها في خدمة الرواية، فمن ذلك أنهم استفادوا من هذا العلم في التفريق بين الرواة الذين تتشابه أسماؤهم، ويوضح ذلك الإمام الخليلي، فيقول: «إذا قال لك المصري: عن عبد الله، ولا ينسبه، فهو ابن عمرو، وإذا قال المكي: عن عبد الله، ولا ينسبه، فهو ابن عباس، وإذا قال المدني: عن عبد الله، ولا ينسبه، فهو ابن عمر، وإذا قال الكوفي: عن عبد الله، ولا ينسبه، فهو ابن مسعود»[١].

فلو لم يعرف الناقد مواطن هؤلاء التابعين لاختلط عليه تحديد الصحابي. كما استفادوا من هذا العلم بتمييز الرواة الثقات من غيرهم، فها هو الإمام الحافظ عبد الغني يحكم على أهل بلد بأنهم غير ثقات؛ إذ ليس فيهم من يعتمد عليه في حمل هذا العلم؛ فيقول: «ليس من الملطيين[٢] ثقة»[٣]. وهذا الحكم من الناقد يدل على دقة متناهية وإحاطة واسعة، مكنته من إصدار هذا الحكم، وقد أكَّد الإمام السمعاني هذا الحكم فقال: «وسمعت أن أكثر من خرج عنها من المحدثين كانوا ضعفاء»[٤]، وحاول أحد الباحثين أن يختبر هذا الحكم؛ فقام بدراسة أحوال الرواة الذين نسبوا إلى هذا البلد، فخلص إلى أنه ليس هناك راو نسب إلى هذا البلد إلا وهو ضعيف[٥].

ومما تقدم ظهر لنا استيعاب المحدثين الكامل لأحوال الرواة، وغزارة معلوماتهم في هذا الجانب؛ فلا يمكن مع ذلك لمنصف أن يتهمهم بضعف التصور، أو نقص المعلومة، ومن فعل ذلك فإنما أُتِيَ من عدم إدراكه لمثل تلك المسائل.

---

(١) الإرشاد للخليلي ١/ ٤٤٠.

(٢) نسبة إلى مدينة: مَلَطْية، بفتح أوله وثانيه وسكون الطاء بلدة من ثغور الروم مما يلي أذربيجان سابقاً. (ينظر: معجم البلدان، لياقوت الحموي ٥/ ١٩٢، والأنساب، للسمعاني ٥/ ٣٧٩، وبلدان الخلافة الشرقية، لمؤلفه: كي لسترنج، ص: ١٥٢)، وأما اليوم فهي إحدى مدن دولة تركيا. (ينظر: أطلس العالم الإسلامي، أعِد بإشراف: دولت صادق، ص: ٤٤).

(٣) تاريخ بغداد، للخطيب ٧/ ١٢٨.

(٤) الأنساب ٥/ ٣٧٩.

(٥) الوهم في روايات مختلفي الأمصار، للوريكات، ص: ٣٨١.

معرفة الأحوال العلمية للراوي:

من أظهر الصور الدالة على دقة منهج المحدثين وإحكامه في الجرح والتعديل، هي معرفتهم الفائقة بالأحوال العلمية للرواة، فهم تجاوزوا التوثيق العام، أو الجرح العام، إلى ما هو أدق وأغمض من ذلك، فقاموا برصد حالات القوة التي يمر بها الراوي الضعيف، وحالات الضعف التي يمر بها الراوي الثقة! وهذه مسألة في غاية الدقة والإحكام[(١)]، ولهذه المسألة صور متعددة[(٢)]، هي كالتالي:

الصورة الأولى: معرفة من ضعف حديثه في بعض الأوقات دون بعض: وذلك لكون مدار الرواية على التيقظ والحفظ؛ فإن بعض الرواة تعرض لهم آفات تضعف من هذا الأمر أو تزيله بالكلية؛ كالاختلاط أو العمى، لمن كان يعتمد على كتابه، أو تعرض له أشغال تصرفه عن الاهتمام بالرواية، أو نحو ذلك.

ومن الأمثلة على ذلك: **عطاء بن السائب الكوفي**[(٣)]: هذا الراوي في الجملة داخل في عداد الثقات، ولكن وقع في حديثه بعض الأخطاء، وذلك عندما اختلط في آخر عمره، ولهذا فإن النقاد من أئمة الجرح والتعديل لم يتجاوزوا هذا القدر اليسير الذي اختلط فيه عطاء، فقبلوا حديثه قبل الاختلاط، ورفضوا ما حدث به بعد الاختلاط، ومن نصوصهم في هذا: قال يحيى بن سعيد القطان: «من سمع من عطاء قديماً، فسماعه صحيح، وسماع شعبة وسفيان، من عطاء بن السائب صحيح، إلا حديثين عن عطاء، عن زاذان، قال شعبة: سمعتهما منه بآخرة»[(٤)].

ففي هذا النص يؤكد الإمام يحيى بن سعيد القطان أن سماع شعبة وسفيان من عطاء صحيح، ويستثني من ذلك حديثين، رواهما شعبة عن عطاء، ورواهما عطاء عن زاذان. وهذا يدل على استيعاب دقيق من يحيى القطان لحديث عطاء.

وفي نص آخر يضيف ابنُ معين والبخاري:ـ حمادَ بن زيد، وابن سلمة إلى قائمة من سمع منه قبل الاختلاط[(٥)].

---

(١) وقد اخترتها دون ما سواها؛ لأجل أنها تبرز للقارئ العادي بشكل ظاهر هذه الدقة التي ننشدها، ونحاول تصويرها، وإلا فهناك صور أخرى تبلغ الغاية في الدقة، والمنتهى في الإحكام، (ينظر: التمييز لمسلم ص: ١٨٠، والجرح والتعديل، لإبراهيم اللاحم، ص: ٤٣).

(٢) هذه الصور مستفادة من شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٣٣.

(٣) عطاء بن السائب، أبو محمد، ويقال: أبو السائب الثقفي. مات سنة (١٣٦هـ). وثقه ابن معين، وأحمد، والعجلي، والنسائي. وقال ابن حجر: «صدوقٌ اختلط». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٣٣٢، والتهذيب، لابن حجر ٤/ ١٢٦، وتقريب التهذيب، له ١/ ٦٧٥، والكواكب النيرات، لابن الكيال، ص: ٣١٩).

(٤) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٣٤، والتهذيب، لابن حجر ٧/ ١٨٣.

(٥) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٣٥، والتهذيب، لابن حجر ٤/ ١٢٦.

وأما من سمع منه بعد اختلاطه فهم كثير منهم: جرير بن عبد الحميد، وخالد المزني، وإسماعيل ابن علية، وهشيم بن بشير، وعلي بن عاصم، وخلق سواهم[1].

ونأتي هنا إلى الضابط في تمييز من سمع منه قبل الاختلاط أو بعده: فيختار الإمام أحمد أن الضابط في ذلك هو المكان، فمن سمع منه بالكوفة فسماعه صحيح، ومن سمع منه بالبصرة فسماعه ضعيف[2]، وهذا يعني أن رواية الكوفيين عنه صحيحة بخلاف البصريين، ففي روايتهم عنه ضعف. وفصَّل بعضهم بطريقة أدق فقال: إن عطاء دخل البصرة مرتين، فمن سمع منه في المرة الأولى فسماعه صحيح، ومنهم الحمادان: حماد بن سلمة وحماد بن زيد، وهشام الدستوائي، ومن سمع منه في الثانية فهو ضعيف، منهم وهيب بن خالد، وإسماعيل ابن علية، وعبد الوارث[3].

واختار ابن معين الاحتياط في ذلك، فحدَّد الضابط في ذلك بأن المقبول عن عطاء هو رواية شعبة وسفيان فقط، ويرفض كل ما سوى ذلك[4].

والكلام في هذا الموضوع يطول، لكن القصد هو إبراز دقة منهج المحدثين في التعامل مع الرواة، وقد برزت هذه الدقة في موقف النقاد من رواية عطاء من عدة نواحٍ، **منها**: معرفة أن عطاء بن السائب قد اختلط في آخر عمره، **ومنها**: تحديد من روىٰ عنه قبل الاختلاط، ومن أخذ عنه بعد اختلاطه، **ومنها**: بيان الضابط في تمييز من سمع منه قبل الاختلاط، أو سمع منه بعده.

ومن الأمثلة أيضاً: **شريك القاضي**[5]: وهذا الراوي في مرتبة الصدوق لكن وقع في حديثه بعض الأخطاء، وحددها بعض النقاد بولايته للقضاء، فقالوا: يفرق بين ما حدَّث به في آخر عمره بعد ولايته للقضاء؛ لأنه انشغل بالقضاء فضَعُف حديثه، وبين ما حدَّث به قبل ذلك فهو صحيح[6].

الصورة الثانية: أن يكون الراوي ضابطاً إذا حدَّث من كتابه، ويخطئ إذا حدث من حفظه: وذلك أن بعض الرواة يكون في عداد الثقات، لكنه إذا حدَّث من حفظه، وقع

---

(١) ينظر: الضعفاء، للعقيلي ٣/ ٤٠٠، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٣٥.

(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٣٣٢، والتهذيب، لابن حجر ٤/ ١٢٦.

(٣) شرح علل الترمذي ٢/ ٧٣٧.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) شريك بن عبد الله النخعي، الكوفي، القاضي بواسط ثم الكوفة. أبو عبد الله. مات سنة (١٧٧هـ). وثقه ابن سعد، وابن معين، والعجلي. وقال النسائي: «ليس به بأس». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٤/ ٣٢١، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ٤٩١، وتقريب التهذيب، له أيضاً ١/ ٤١٧).

(٦) ينظر: الثقات، لابن حبان ٦/ ٤٤٤، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ٤٩١.

في بعض الأخطاء، فحينئذ يقبل النقاد حديثه إن حدَّث من كتابه، ويتوقفون في حديثه إن حدَّث من حفظه.

ومن الأمثلة على ذلك: **معمر بن راشد**[1]: وهو من الرواة الثقات، لكن وقع في حديثه بالبصرة بعض الخطأ، وذلك أن كتبه لم تكن معه وقت حديثه في البصرة، وأما حديثه في اليمن، فهو أقوى من حديثه بالبصرة؛ لأن كتبه كانت معه، وقد أوقفنا النقاد على كل ذلك. قال الإمام أحمد: «حديث عبد الرزاق عن معمر أحب إلي من حديث هؤلاء البصريين، كان يتعاهد كتبه وينظر؛ يعني: باليمن، وكان يحدثهم بخطأ بالبصرة»[2]. وقال يعقوب بن شيبة: «سماع أهل البصرة عن معمر حين قدم عليهم فيه اضطراب؛ لأن كتبه لم تكن معه»[3].

وعلى هذا فيكون الضابط في تمييز حديثه هو أن رواية البصريين عنه فيها ضعف، وأما رواية أهل اليمن فهي أقوى. وهذا المعيار الضابط تظهر فائدته عندما يروي الحديث مرتين: مرة باليمن، ومرة بالبصرة، فعلى هذا نقضي لحديث اليمن على حديث البصرة، ومن الأمثلة على ذلك:

حديث أنس رضي الله عنه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَوَى أَسْعَدَ بْنَ زُرَارَةَ مِنَ الشَّوْكَةِ[4]» فقد رواه معمر باليمن، عن الزهري، عن أبي أمامة ابن سهل، مرسلاً[5]، ورواه عنه بالبصرة عن الزهري، عن أنس[6]. فيكون المرسل «الوجه الأول» هو الصواب بناء على التفصيل السابق[7].

الصورة الثالثة: أن يحدث الراوي عن أهل بلد فيحفظ حديثهم، ويحدث عن أهل بلد آخر فلا يحفظ: وذلك أن بعض الرواة تكون له عناية خاصة بأحاديث بعض البلدان فيحفظ حديثهم، وفي المقابل لا تكون له العناية نفسها نحو حديث البلدان الأخرى فيضعف حفظه لأحاديثهم، ويقع فيه بعض الأخطاء، فعندها يحكم النقاد على رواياته

(١) معمر بن راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، نزيل اليمن. مات سنة (١٥٤هـ). قال ابن حجر: «ثقة ثبت فاضل». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٨/ ٢٥٥، والتهذيب، لابن حجر ٥/ ٤٨٠، وتقريب التهذيب، له ـ أيضاً ـ ٢/ ٢٠٢).

(٢) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٣٦/ ١٦٩، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٦٧.

(٣) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٦٧.

(٤) **الشوكة:** هي حمرة تعلو الوجه والجسد، يقال منه: شيك الرجل فهو مشوك. (ينظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير ٢/ ٥١٠).

(٥) علل الدارقطني ١٢/ ٢٦٢.

(٦) أخرجه الترمذي ٤/ ٣٩٠، والحاكم في المستدرك ٣/ ٢٠٧، والبيهقي في الكبرى ٩/ ٣٤٢.

(٧) ينظر: العلل، للدارقطني ١٢/ ٢٦٢، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٦٧.

بالقبول إن حدَّث عن أهل ذلك البلد، ويتوقفون في رواياته إن حدَّث عن البلدان الأخرى.

ومن الأمثلة على ذلك: **إسماعيل بن عياش**[1]: وهو من المكثرين في الرواية، لكن فرز النقاد حديثه، فحكموا بأن أجود حديثه عندما يروي عن الشاميين، وأما ما سوى ذلك ففيه ضعف. ومن أقوالهم في هذا: قال أحمد بن حنبل: «في روايته عن أهل العراق وأهل الحجاز بعض الشيء، وروايته عن أهل الشام كأنه أثبت وأصح»[2]. وقال البخاري: «ورواياته عن أهل العراق وأهل الحجاز ليس بذاك فيما تفرد به؛ لأنه روى عنهم مناكير، وروايته عن أهل الشام أصح»[3]. وقال أبو زرعة: «صدوق إلا أنه غلط في حديث الحجازيين والعراقيين»[4]. فأئمة الجرح والتعديل هنا فرزوا حديث إسماعيل بشكل دقيق ومفصل، فنستطيع على ضوء هذا النقد الدقيق أن نتعامل مع مرويات هذا الراوي بشكل صحيح، فإذا روى عن راو شامي، فحديثه مقبول على وجه العموم، وإن روى عن غير الشاميين، فحديثه مظنة الخطأ، وخاصة ما تفرد به كما قال البخاري. وهذا الضابط الدقيق في تمييز مروياته لا يستطيعه المتأخر مهما بذل من جهد؛ لأن هذا لا يكون إلا لمن وقف على أصول الروايات، وعرف مخارج الأحاديث، وهذا عسير على المتأخر.

الصورة الرابعة: وهي على خلاف الصورة السابقة: أن يحدث عن الراوي أهل بلد فيحفظوا حديثه، ويحدِّث عنه غيرهم فلا يحفظوا حديثه: وذلك أن بعض الرواة يذهب إلى بعض البلدان فيحدِّث عندهم، فيحفظ أهل البلد حديثه؛ إما لعنايتهم الزائدة بالحديث، وإما لوجود بعض الرواة الضابطين في ذلك البلد، وإما لكونه حدَّث من كتابه في هذا البلد فضبط حديثه، أو غير ذلك من الاعتبارات، وفي المقابل قد يذهب الراوي نفسه إلى بلد آخر، فيضيع حديثه، ويقع فيه بعض الأخطاء؛ لاعتبارات كثيرة معاكسة للاعتبارات السابقة، فحينئذ يحكم النقاد بالصحة على مروياته إذا روى عنه أهل ذلك البلد، وبالخطأ والضعف إن روى عنه أهل البلد الآخر.

ومن الأمثلة على ذلك: **زهير بن محمد الخراساني**[5]: وهو ثقة، إلا أنَّ النقاد

---

(١) إسماعيل بن عياش بن سُلَيم العنسي، أبو عتبة الحمصي. مات سنة (١٨١هـ). قال ابن حجر: «صدوقٌ في روايته عن أهل بلده، مُخلِّط في غيرهم». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ١٩١، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٧٣، والتهذيب، لابن حجر ١/ ٢٦٢، وتقريب التهذيب، له أيضاً ١/ ٩٨).

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٦٧.

(٣) سنن الترمذي ٤/ ٤٣٣.

(٤) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٦٧.

(٥) زهير بن محمد التميمي، أبو المنذر الخراساني، سكن الشام، ثم الحجاز. مات سنة (١٦٢هـ). =

مايزوا بين مروياته بشكل دقيق، فقالوا: إن أضعف الروايات عنه هي رواية الشاميين، وأما رواية العراقيين عنه فمقبولة. ومن نصوصهم في هذا: قال أحمد بن حنبل: «الشاميون يروون عنه أحاديث مناكير..»، ثم قال: «أما رواية أصحابنا ـ يعني: العراقيين ـ عنه فمستقيمة، أما أحاديث أبي حفص التنيسي ـ وهو دمشقي ـ عنه فتلك بواطيل موضوعة»[1]. وقال البخاري نحواً من هذا الكلام[2]. وقال أحمد ـ متعجباً من نكارة بعض رواية أهل الشام عنه ـ: «كأن الذي روى عنه أهل الشام زهير آخر، فقلبوا اسمه»[3]. وقال ابن عدي: «لعل الشاميين حيث رووا عنه أخطؤوا عليه؛ فإنه إذا حدث عنه أهل العراق، فرواياتهم عنه شبه مستقيمة، وأرجو أنه لا بأس به»[4].

وهنا أسجِّل هذه الملاحظة: وهي أن البخاري لكونه يعرف هذا التفصيل الدقيق في رواية زهير، فقد خرَّج له في كتابه الصحيح، بل وأكثر عنه، ولكن فقط من رواية العراقيين عنه[5]، ولم يخرج له من رواية الشاميين أي حديث. أما الحاكم صاحب المستدرك فقد وقع في الخطأ، فأخرج لزهير بعض الأحاديث من رواية أهل الشام عنه، وقال: صحيح على شرطهما، وليس الأمر على ما قال[6].

الصورة الخامسة: أن يكون الراوي ثقة في نفسه، لكن وقع في حديثه عن بعض شيوخه ضعف، ذلك أن بعض الرواة تكون رواياتهم مقبولة من حيث الأصل، وهذا حكم عام، فتتبع الأئمة حديثه، ووقفوا على بعض الأخطاء في مروياته، لكن هذه الأخطاء مخصوصة إذا روى عن بعض شيوخه. وهذا يتضح من موقف النقاد من الراوي حماد بن سلمة[7]، وهو معدود في الرواة الثقات، وكان أثبت الناس وأحفظهم لحديث شيخه ثابت البناني، حتى قيل عنه: أثبت الناس في ثابت[8]، ومع هذه المنزلة

= قال ابن حجر: «ثقة، إلا أن رواية أهل الشام عنه غير مستقيمة، فضعِّف بسببها». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/ ٥٨٩، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٧٧، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ٢٠٩، وتقريب التهذيب، له ١/ ٣١٦).

(١) تاريخ دمشق، لابن عساكر ١٩/ ١٢٢، والتهذيب، لابن حجر ٣/ ٣٠١.

(٢) ينظر: التاريخ الكبير، للبخاري ٣/ ٤٢٧.

(٣) ينظر: الضعفاء، للعقيلي ٢/ ٩٢، وتاريخ دمشق ١٩/ ١١٨.

(٤) الكامل ٣/ ١٩١.

(٥) ينظر: الأحاديث التالية في صحيح البخاري: ح٤٤، و:ح ٢٤٩، و: ح٢٥١، و: ح١٥٠٩١، و: ح٤٥٩٠، وغير ذلك.

(٦) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٧٩.

(٧) حماد بن سلمة بن دينار البصري، أبو سلمة بن أبي صخرة. مات سنة (١٦٧هـ). قال ابن حجر: «ثقةٌ، عابد، أثبت الناس في ثابت، وتغير حفظه بآخره». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/ ١٤٠، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ١٠، وتقريب التهذيب، له ١/ ٢٣٨).

(٨) التمييز، لمسلم، ص: ٢١٧.

لحماد إلا أن عيون أئمة النقاد رصدت عليه بعض الأخطاء، خاصة إذا روى عن غير ثابت[1]، فتكلموا في روايته عن قيس بن سعد، وقال أحمد ـ مبيناً السبب ـ: «ضاع كتابه عنه، فكان يحدث من حفظه فيخطئ»[2]. وتكلموا في روايته عن زياد الأعلم، وداود بن أبي هند، وأيوب السختياني، وغيرهم[3].

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً موقف النقاد من جرير بن حازم[4]، وهو معدود من كبار الرواة الثقات، وقد خرج أصحاب الصحاح حديثه، إلا أنه وقع في حديثه عن قتادة السدوسي بعض الأخطاء، فكان يضطرب فيه، ويسند أشياء يرسلها غيره، وكذلك العكس، ولهذا قال ابن معين: «ليس بشيء، هو عن قتادة ضعيف»[5]. وقال أحمد: «كان يحدثهم بالتوَهم أشياء عن قتادة يسندها بواطيل»[6]، والذي يظهر أن جريراً لم يؤت من سوء حفظه، إذ كان حافظاً ضابطاً، لكنه لم تكن له عناية بحديث قتادة، ولهذا اضطرب فيه. وقد وقع لجرير في آخر عمره اختلاط في عقله، لكن هذا لم يؤثر في حديثه؛ لأن بعض النقاد؛ كابن مهدي، وأبي حاتم حفظوا لنا أن أولاده حجبوا الناس عن السماع منه لما اختلط، فلم يسمع أحد منه شيئاً[7].

الصورة السادسة: أن يُقبَل حديث الراوي إذا حدَّث على هيئة محددة في الرواية، ويرفض في حالة أخرى: ويتضح هذا بالمثال التالي: قال الخليلي ـ وهو أحد النقاد الكبار[8] ـ: «ذاكرت يوماً بعض الحفاظ فقلت: البخاري لم يخرج حماد بن سلمة في الصحيح، وهو زاهد ثقة! فقال: لأنه جمع بين جماعة من أصحاب أنس، فيقول: حدثنا قتادة، وثابت، وعبد العزيز بن صهيب، وربما يخالف في بعض ذلك، فقلت:

---

(١) التمييز، لمسلم، ص: ٢١٧.

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٨٢.

(٣) المرجع السابق، ٢/٧٨٣، والتهذيب ٢/ ١٠.

(٤) **هو**: جرير بن حازم بن زيد بن عبد الله الأزدي، أبو النضر البصري. مات سنة (١٧٠هـ). قال ابن حجر: «ثقة لكن في حديثه عن قتادة ضعف، وله أوهام إذا حدث من حفظه». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٥٠٤، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٨٤، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ٦٠، وتقريب التهذيب، له ١/ ١٥٨).

(٥) التهذيب ٢/ ٦١.

(٦) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٨٤.

(٧) ينظر: التهذيب، لابن حجر ٢/ ٦٦، والكواكب النيرات، لابن الكيال، ص: ١١٨، والاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، لبرهان الدين الحلبي، ص: ٧٣.

(٨) **هو**: أبو يعلى، الخليل بن عبد الله بن أحمد بن الخليل، الخليلي القزويني، أحد أئمة الجرح والتعديل المتأخرين، صاحب كتاب «الإرشاد في معرفة المحدثين»، توفي سنة (٤٤٦هـ). قال عنه الذهبي: «كان ثقة، حافظاً، عارفاً بالرجال والعلل، كبير الشأن». (ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٧/ ٦٦٦، وتذكرة الحفاظ، له ٣/ ١١٢٣، وشذرات الذهب، لابن العماد ٣/ ٢٧٤).

أليس ابن وهب اتفقوا عليه وهو يجمع بين أسانيد، فيقول: حدثنا مالك، وعمرو بن الحارث، والليث بن سعد، والأوزاعي، بأحاديث ويجمع بين جماعة غيرهم؟ فقال: ابن وهب أتقن لما يرويه، وأحفظ له»[1].

فهذا الناقد بيَّن سبب إعراض البخاري عن رواية حماد بن سلمة، وهو أنه إذا حدَّث عن أصحاب أنس جمعهم جميعاً في سياق واحد، ومسألة جمع الشيوخ في الرواة لا يقبلها النقاد إلا من الحافظ الكبير؛ كالزهري وغيره، أما حماد بن سلمة فهو وإن كان ثقة إلا أنه لا يملك الضبط الذي يجعله قادراً على تمييز ألفاظ الرواة المتفقين في أصل الرواية. قال ابن رجب: «ومعنى هذا أن الرجل إذا جمع بين حديث جماعة وساق الحديث سياقة واحدة، فالظاهر أن لفظهم لم يتفق، فلا يقبل هذا الجمع إلا من حافظ متقنٍ لحديثه، يعرف اتفاق شيوخهم واختلافهم، كما كان الزهري يجمع بين شيوخ له في حديث الإفك وغيره»[2]. كما أنكر الحفاظ على الواقدي وابن إسحاق في جمعهما للحديث[3].

وخاتمة القول في هذه المسألة أن نقاد الحديث أحاطوا بشكل دقيق في متابعة أحوال الرواة العلمية، وقد يبدو الأمر يسيراً بالنسبة للرواة الضعفاء؛ لكن أن يصل الناقد إلى أن يستخرج بعض الأخطاء في حديث الثقات ـ كما مر معنا ـ فهذا في غاية العسر والمشقة. وما ذكرته ليس إلا أمثلة يسيرة جدّاً، وإلا فقد صنَّف الأئمة مصنفات مستقلة في هذا الباب[4].

ولا أشك ـ لحظة واحدة ـ أن التشغيب على النقاد، واتهامهم بالقصور في هذا الجانب، ناتج عن قصور كبير في الاطلاع على مثل هذه المعاني عند النقاد، ولهذا لا تكاد تجد لأحدهم مناقشة علمية لهذه المسائل الدقيقة، بل ولم يَحُمْ طائرهم حولها.

تعارض أقوال النقاد في الراوي الواحد:

غني عن القول أن منهج الجرح والتعديل مهما كان في إتقانه وضبطه من قبل النقاد، فلن يخلو من ورود بعض الإشكالات في بعض التطبيقات، وهذا يعود إلى كثرة أعداد الرواة، لكن الإشكال الذي يقدح في هذا المنهج إنما هو ما يرد على الجانب التأصيلي في العلم نفسه، دون الجانب التطبيقي، أما الجانب التطبيقي فإنه يخضع

---

(١) الإرشاد، للخليلي، ص: ٤١٣.

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/٨١٦.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) وهي مبثوثة في كتب علل الحديث، ومن ذلك كتاب: «علل الحديث» لابن أبي حاتم، وكتاب «علل الدارقطني»، وكتاب «شرح علل الترمذي» لابن رجب، وغيرها.

لمهمة الناقد وعمله، فقد يخرج به عن القواعد المقررة لهذا العلم، أو يتجاوز بعضها، فحينئذ يُحكم بخطأ التطبيق، دون أن يقدح ذلك في المنهج العام لهذا العلم.

ومن الإشكالات التي أوردها أصحاب الاتجاه العقلي حصول التعارض بين أقوال النقاد في مجموعة كبيرة من الرواة، وهذا ـ برأيهم ـ يُعَدُّ نتيجة طبيعية لاختلاف معايير النقد عند المحدثين، «فكان من البيِّن ملاحظة تناقض الأحكام على الراوي الواحد، فبينما يوثقه البعض، يعتبره آخرون مدلساً كذاباً، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب، نجد البعض الآخر يضعه في دائرة العلماء المغفلين»[1]. كما يعزز هذا الإشكال ما يكون بين العلماء الأقران من كلام[2]. وبتدقيق النظر في هذا الإشكال نلاحظ فيه رغبة بيِّنة في التعميم، فإيراده بهذه الطريقة يجعل القارئ الخالي الذهن، يتصور أن كل راو قد وقع فيه هذا الإشكال! وهذا من دون شك لو ثبت على نحو صحيح ودقيق، فإنه مؤثر على منهج الجرح والتعديل، لكن لننظر في ذلك فيما سيأتي.

وكما قلنا في المقدمة، فإنه من دون شك أن معالجة هؤلاء النقاد لهذا الكم الكبير من الرواة لا بد أن يحصل فيها قدر من الاختلاف، الذي مرده في الغالب إلى الاجتهاد الفردي، لكن التعارض المؤثر هو ما إذا وقع بين الأئمة على وجه لا يمكن الجمع معه بين الأقوال، وهذا ما لم يكن حاصلاً في عامة الرواة.

ومن الناحية المنطقية، فإنه إذا كان اختلاف النقاد في أمر راو يوهن من نظام الجرح والتعديل، فإن اتفاقهم على راو آخر يقوي من أمره، فتبقى المسألة نسبية إذاً، وهذا ما يعطل من فاعلية هذا الإشكال؛ من حيث كونه دليلاً على ضعف منهج الجرح والتعديل أو قوته.

مقدمات هامة في مسألة تعارض الجرح مع التعديل:

إن لكل علم من العلوم قواعد علمية، تضبط مساره، وتوجه طريقته، وتعين على فهم مراد واضعيه، ويجب على من يستشكل من أمر علم شيئاً أن ينظر في طريقة أهله، وكيفية تعاملهم معه، ولئن كان هذا أمراً متقرِّراً بداهة في علوم الدنيا كلها، فإنه في علوم الدين من باب أولى، ومن باب التوضيح أسوق هذا المثال: لو أن رجلاً كان يقرأ قصيدة شعرية، فعثَر لسانه عند لفظة، فاستشكل معناها، وحار في فهمها، فإنه من

---

(١) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٥١. وينظر: تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:١٩٣، وص: ١٩٤، وسدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عيد، ص:٥٩، ونحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ٢٥، والسُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٨٣.

(٢) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١١٨.

دون شك، سيذهب في حل معناها إلى رجل عارف باللغة، حتى يهديه إلى فهمها على الوجه الصحيح، ولو ذهب إلى غير علماء اللغة، كأهل الطب مثلاً، وسألهم أن يفتحوا عليه في معنى هذه الكلمة، فإنه والحالة هذه، لا يمكن لمن يعرف أمره إلا أن يقطع بضعف عقله، وهكذا هو علم الجرح والتعديل، فإن على من استشكل منه أمراً أن يرجع الحق إلى نصابه، ويعيد الأمر إلى أهله، وأن يسأل عن ذلك من يعرف من أرباب هذا العلم. فإذا تقرر ذلك؛ فإن علماء الجرح والتعديل قد وضعوا ضوابط للنظر في أقوال النقاد، فقبل أن يلج الباحث إلى حياض هذا العلم ويفك الاشتباك بين أقوال الأئمة ومصطلحاتهم، فإنه يجب عليه أن يتوافر على معرفة خاصة بالأمور التالية:

١ ـ معرفة المنزلة النقدية لقائل النص:

وهذه المعرفة ضرورية جدّاً للناظر؛ ذلك أن علماء الجرح والتعديل مختلفون في منزلتهم النقدية، فمنهم المتشدد والمعتدل والمتساهل، ويمكن تقسيمهم على النحو التالي:

القسم الأول: من هو متشدد في الجرح، ومتثبت في التعديل؛ وذلك أن بعض الأئمة تكون لديه مقاييس النقد مرتفعة، فهو من ثَم يجرح لأدنى سبب، ويأتي في رأس القائمة الإمامان يحيى بن سعيد القطان (١٩٨هـ)، وأبو حاتم الرازي (٢٧٧هـ)، وبعضهم يضيف ابن معين إلى هذه القائمة[١]، لكن لا يظهر لي أنه متشدد في ألفاظ الجرح دون الحكم، وإنما أوهم ذلك؛ لكونه يتشدد في عبارات النقد التي يطلقها على الضعفاء، وإلا فهو في الجملة معتدل في أحكامه على الرواة[٢].

ومن الأمثلة التي تبرهن على أهمية معرفة المنزلة النقدية لقائل النص: الخلاف الحاصل في الراوي عبَّاد بن عبَّاد بن حبيب بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي، أبي معاوية البصري، فقد وثقه ابن معين[٣]، ويعقوب بن شيبة، وأبو داود، والنسائي[٤]، وابن شاهين[٥]، وقال أحمد: «لا بأس به»[٦]، وتفرَّد أبو حاتم فحكم بعدم الاحتجاج بحديثه[٧].

والموقف الصحيح حينئذ هو أن نحكم بتوثيقه بلا تردد، ولا نلتفت لقول أبي حاتم

---

(١) ينظر: الموقظة، للذهبي، ص:٣٠، وضوابط الجرح والتعديل، لعبد العزيز العبد اللطيف، ص:٤٨.

(٢) ينظر: الجرح والتعديل، لإبراهيم اللاحم، ص:٣٩١.

(٣) تاريخ الدوري عن ابن معين ٤/ ١٠١.

(٤) ينظر: التهذيب، لابن حجر ٥/ ٨٤.

(٥) تاريخ أسماء الثقات، ص:١٧١.

(٦) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٨٣.

(٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

فيه؛ لأن أبا حاتم ـ كما مر معنا ـ متشدد في الجرح، ولهذا لما أورد الذهبي قول أبي حاتم فيه ردّه وقال: «أبو حاتم متعنت في الرجل»[1]، وفي موضع آخر قال: «تعنت أبو حاتم كعادته، وقال: لا يحتج به»[2].

القسم الثاني: من هو متساهل في التوثيق[3]:

ويأتي في رأس القائمة: العجلي وابن حبان البستي وأبو عبد الله الحاكم[4].
ويمكن أن يمثل لذلك بما يقع من أبي عبد الله الحاكم من تصحيح بعض الأحاديث في المستدرك فيتعقبه الذهبي بقوله: بل فيه فلان، وهو ضعيف[5].

القسم الثالث: المعتدل في الجرح والتعديل[6]، وهذا القسم يمثله جمهور النقاد، منهم: سفيان الثوري، وعبد الرحمٰن بن مهدي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والبخاري، وأبو زرعة الرازي، وابن عدي، والدارقطني وغيرهم.

وفوائد معرفة هذا التقسيم تظهر من خلال الأمور التالية:

أ ـ إذا اتفق القسم المعتدل في الحكم على راو، فإن قولهم هو المعتبر، والمطابق لحال الراوي، ولا عبرة بمن يخالفهم من الطرفين الآخرين.

ب ـ إذا انفرد أحد المتشددين بجرح الراوي، فإن قوله لا يقبل بالكلية، ولا يطرح بالكلية أيضاً. بل يبحث عن قرائن أخرى ترجح قوله أو تنفيه.

ج ـ إذا جاء التوثيق من المتساهلين، فإنه ينظر: هل وافقهم أحدٌ من الأئمة الآخرين على ذلك؟ فإن وافقهم أحدٌ أُخِذ بقولهم، وإن انفرد أحدهم بذلك التوثيق، فإنه لا يسلم له، بل يبحث عن القرائن الأخرى التي تثبت حكم هذا الناقد، أو تنفيه.

ويدخل في المعرفة بقائل هذا النص: التحقق من كون قائل هذا النص مؤهلاً للحكم على الرواة، من حيث الثقة، وصلاح الديانة، والمعرفة التامة بأسباب الجرح والتعديل، ومن الأمثلة على ذلك: قول أبي الفتح الأزدي في أحمد بن شبيب الحبطي: «منكر الحديث، غير مرضي»[7]. قال ابن حجر: «لم يلتفت أحد إلى هذا القول، بل الأزدي غير مرضي»[8].

---

(١) الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، للذهبي، ص:١١٢.
(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٨/ ٢٩٥.
(٣) ينظر: من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، للذهبي، ص:١٥٨.
(٤) الموقظة، للذهبي، ص:٨٣، والأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص:٧٢.
(٥) ينظر المواضع التالية في المستدرك: ٢/ ٦٩، و٢/ ٤٢٩، و٣/ ١٠٤، و٣/ ١٦٥.
(٦) ينظر: من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، للذهبي، ص:١٥٨.
(٧) التهذيب، لابن حجر ١/ ٣٢.
(٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢ ـ استفاضة ثقة الراوي تدفع قول الجارح:

إذا وقع الجرح في حق إمام، استفاضت عدالته، واشتهرت إمامته، فإن هذا الجرح مردود، مهما كان قائله؛ وذلك لأن استفاضة عدالة هذا الراوي أقوى وآكد من قول الناقد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الاستفاضة والشهرة لا يدخلها التأويل، ولا يتطرق إليها الاحتمال، بخلاف قول الناقد المجرد؛ فإنه تتطرق إليه احتمالات كثيرة. وهذا القاعدة تبقى على أصلها، إلا أن يأتي الجارح ببينة ظاهرة تنقض هذه الاستفاضة. قال ابن عبد البر: «الصحيح في هذا الباب أن من صحَّت عدالته، وثبتت في العلم أمانته، وبانت ثقته، وعنايته بالعلم، لم يلتفت إلى قول أحد إلا أن يأتي في جرحته ببينة عادلة، تصح بها جرحته على طريق الشهادات، والعمل فيها من المشاهدة والمعاينة»[١].

وقد أورد بعض أصحاب الاتجاه العقلي مثالاً على تعارض الجرح والتعديل في أحد الرواة، وهو أحمد بن صالح المصري، وقال فيه: «أحد أئمة الحديث الحفاظ المتقنين الجامعين بين الفقه والحديث، أكثر عنه البخاري، وأبو داود، وثقه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، وغيرهم، ولكن النسائي سيئ الرأي فيه، ذكره مرة، فقال: ليس بثقة، ولا مأمون»[٢].

لكن عند التأمل في أقوال من وثقه، نجد أن عامة النقاد على توثيقه، بينما تفرّد بالجرح الإمام النسائي، وبإعمالنا لهذه القاعدة نجد أن أحمد بن صالح قد استفاضت عدالته واشتهرت إمامته[٣]، فنختار ـ بلا تردد ـ القول بتوثيقه، ولا نلتفت لقول النسائي فيه، ومما يؤكد صحة هذه القاعدة أن بعض النقاد أوَّل هذا الجرح من النسائي بأنه داخل ضمن كلام الأقران، لكون النسائي من أقران أحمد بن صالح[٤]، وبتقرير هذه القاعدة يزول التعارض وتنسجم النتيجة مع أقوال عامة النقاد في الراوي المذكور.

٣ ـ النظر في ثبوت النص عن قائله:

وذلك أنه إذا صدر قول من الناقد في حق راو بالجرح والتعديل، فإنه يجب التيقن من ثبوت هذا النص، وسلامة إسناده، ويتأكد هذا النظر إذا كان هذا القول له معارض من قول آخر لنفس الإمام، أو من إمام آخر، ومن الأمثلة على ذلك اختلاف النقاد في الفرج بن فضالة، فقد روى عمرو بن علي، عن ابن مهدي أنه قال في الفرج: «حدَّث

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ٢٥٠.
(٢) السُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٨٣.
(٣) ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٥٦، والتهذيب ١/ ٣٤.
(٤) ينظر: الكامل في الضعفاء، لابن عدي ١/ ١٨٣.

عن أهل الحجاز أحاديث مقلوبة ومنكرة»[1]. وقال عمرو أيضاً: «كان عبد الرحمٰن - يعني: ابن مهدي - لا يحدث عن فرج بن فضالة، ويقول: «حديثه عن يحيى بن سعيد الأنصاري أحاديث منكرة مقلوبة»»[2]. وهذا الجرح من ابن مهدي صريح في حق الفرج، وقابله في الجهة الأخرى تعديل للفرج من عبد الرحمٰن! فقد روى البغوي عن سليمان بن أحمد، قال: «سمعت عبد الرحمٰن بن مهدي يقول: ما رأيت شامياً أثبت منه، وما حدثت عنه، وأنا أستخير الله - تعالى - في التحديث عنه»[3]. فهذا القول المنسوب لعبد الرحمٰن يعارض الأقوال السابقة المنسوبة إليه أيضاً، وهذا يخلق إشكالاً في الترجيح؛ إلا أنه بعد النظر في ثبوت هذا النص، وسلامة إسناده يتأكد لنا أن القول الأول - أعني: القول بالتضعيف - هو الثابت عن عبد الرحمٰن، أما القول الثاني - أعني: القول بالتوثيق - فليس بثابت عنه. ويوضح ابن حجر المسألة فيقول: «لا يغتر أحد بالحكاية المروية في توثيقه عن ابن مهدي؛ فإنه من رواية سليمان بن أحمد، وهو الواسطي، وهو كذاب»[4].

٤ - معرفة اصطلاحات الأئمة في عباراتهم:

قد يطلق بعض النقاد عبارة من العبارات، ولا يريد بها المعنى العام لهذا المصطلح، وإنما يريد بها معنى خاصّاً به، ومن لم يعرف المصطلح الخاص لهذا الناقد، فإنه قد يستشكل حكم الناقد، ويعده من المتعارض، وهو ليس كذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة[5]، ومن ذلك مثلاً: مصطلح: الكذب: فقد استخدمه بعض النقاد بمعنى الخطأ، وهي لغة أهل الحجاز[6]، ومن الأمثلة على ذلك قول أبي مسهر في عمرو بن واقد الدمشقي: «كان يكذب في الحديث من غير أن يتعمد»[7]. وظاهر جدّاً - من سياق النص - أن أبا مسهر أراد به الخطأ، لا الكذب المعروف.

ومن الأمثلة أيضاً: مصطلح «ليس من أهل الحديث»[8]، وهذا المصطلح يستعمله

(١) الكامل، لابن عدي ٦/٢٨.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب ١٢/٣٩٥.

(٣) المرجع السابق ١٢/٣٩٤.

(٤) التهذيب، لابن حجر ٨/٢٣٦.

(٥) ينظر: مصطلحات الجرح والتعديل المتعارضة، لجمال أسطيري، ص:٣٧٣.

(٦) ينظر: الثقات، لابن حبان ٦/١١٤.

(٧) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٤٦/٤٤٣.

(٨) للتوسع في دلالة هذا المصطلح ينظر كتاب: الجرح والتعديل، لإبراهيم اللاحم، ص:٤١٤.

النقاد تارة على وجه الجرح في الراوي، فيُراد به وصف الراوي بأنه ليس من المعتنين بالحديث، الضابطين له، وتارة بمعنى الإخبار العام؛ أي: أنه ليس من المشهورين بالرحلة في الحديث، أو ليس من نقاد الحديث، وهو بهذا المعنى ليس ذمّاً للراوي. ومن الأمثلة على ذلك: قول البخاري في عبد العزيز بن يحيى المدني: «ليس من أهل الحديث، يضع الحديث»[1]. وهذا ظاهر أن البخاري أراد به الذم. ومن الأمثلة على استعمال هذا المصطلح في غير وجه الذم: قول ابن معين في أبي بكر الأعين: «ليس هو من أصحاب الحديث»[2]. قال الخطيب ـ معقباً عليه ـ: «عنى يحيى بذلك أنه لم يكن من الحفاظ لعلله، والنقاد لطرقه، مثل علي بن المديني ونحوه، وأما الصدق والضبط لما سمعه فلم يكن مفروغاً عنه»[3].

ومن الأمثلة أيضاً: مصطلح «ليس بشيء»[4]، وهذا من المصطلحات التي يستعملها ابن معين على غير وجهها الأصلي في بعض الأحيان، فهو يطلقها مرة على الراوي، ويريد بذلك وصفه بأن أحاديثه قليلة[5]، وقد يطلقها أحياناً، ويريد بها معناها الظاهر، وهو الجرح الشديد في الراوي[6].

ومن الأمثلة أيضاً: مصطلح: «سكتوا عنه»، وهذا المصطلح يستعمله البخاري كثيراً في كتابه «التاريخ الكبير»[7]، وله فيه اصطلاح خاص به، قال الذهبي: «قول البخاري: «سكتوا عنه» ظاهرها أنهم ما تعرضوا له بجرح ولا تعديل، وعلمنا مقصده بها بالاستقراء أنها بمعنى تركوه»[8].

هذه بعض الألفاظ الخاصة ببعض الأئمة، والأمثلة على ذلك كثيرة، والمقصود بيان أن القصور في معرفة هذه المصطلحات ودلالاتها، يؤدي بالناظر إلى الوقوع في إشكالية التعارض والتضاد بين أقوال النقاد، وهو في حقيقته تعارض متوهم، ناتج عن عدم إحاطة الناظر بمصطلحات النقاد ودلالاتها.

---

(١) تهذيب الكمال، للمزي ١٨/٢١٩.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/١٨٢.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) للتوسع في دلالة هذا المصطلح والأمثلة على استعمال ابن معين له: ينظر كتاب: الرفع والتكميل، للكنوي، مع حاشية الشيخ عبد الفتاح أبو غدة عليه، ص:٢١٢.

(٥) ينظر: هدي الساري، لابن حجر، ص:٤٢١.

(٦) طليعة التنكيل، للمعلمي، ص:٥٥.

(٧) ينظر على سبيل المثال المواضع التالية من التاريخ الكبير: ١/٦٤، ١/١١٥، ١/١٧٨، ١/٢٣٢، ١/٢٨٤، ٣/٤٠٤، ٥/٩٦.

(٨) الموقظة، للذهبي، ص:٨٣.

٥ ـ معرفة الموقف الصحيح من كلام الأقران:

مما يجب على الناظر في أقوال النقاد أن يعلمه معرفة الموقف الصحيح من أقوال النقاد بعضهم في بعض؛ وذلك أن علماء الجرح والتعديل مهما بلغوا في تجردهم وإنصافهم ـ والذي ذكرنا طرفاً منه ـ إلا أن هذا لا يعني بحال تجاوز القدر البشري في نفوسهم، وعلى هذا فقد يصدر أحدهم حكماً في أحد أقرانه، وعند التأمل فيه، وفي الظرف الذي قيل فيه نجد أن هذا الحكم قد صدر من هذا الإمام في حالة نفسية معينة، أدت به إلى أن يقول هذا القول، وحينئذ نهدر دلالة هذا القول، ولا نلتفت إليه، خاصة حينما يخالف قول الناقد جمهور النقاد، أو نطلع على سببه الذي يكشف عن ظرفه، ويُعَدُّ ابن عباس رضي الله عنهما هو أول من نبَّه إلى هذا المعنى؛ حيث يقول: «استمعوا علم العلماء، ولا تُصدِّقوا بعضهم على بعض، فوالذي نفسي بيده، لهم أشد تغايُراً من التيوس في زِربها»[١].

لكن لا بد من التنبيه في هذه المسألة على أمرٍ مهم: وهو أن الأصل في كلام الأقران هو القبول؛ لأن من يعرف بعض أحوالهم، يدرك أن التجرد في الأحكام هو أظهر صفاتهم التي اشتهروا بها، وقد ذكرت طرفاً من أخبارهم في موضع سابق[٢]، وعلى هذا فلا بد من التحقق والتيقن من أن هذا الحكم صادر من الناقد على غير وجهه الصحيح[٣]، وهذا لا يكون إلا بمعرفة الظرف الذي صدر فيه هذا الحكم، وذلك أنه قد يرِدُ أحياناً ذكر الجرح من القرين، ويرد معه في السياق ذاته بيان للظرف الذي قيل فيه هذا الجرح، كأن يبين الراوي سبب الجرح.

ومن الأمثلة على ذلك: الإمام الحافظ الحسن بن علي بن شبيب، أبو علي البغدادي المعمري. قال عنه الخطيب: «كان من أوعية العلم، يُذكر بالفهم، ويُوصف بالحفظ»[٤] وقال عنه الذهبي: «الإمام الحافظ المجود البارع محدث العراق»[٥]. ومع هذه المنزلة الكبيرة لهذا الراوي إلا أنه تعرض للجرح من بعض أقرانه، إلى درجة وصفه بالكذب، قال عبدان: «سمعت فضلاً الرازي، وجعفر بن الجنيد يقولان: المعمري كذاب»[٦]، وهذا وصف مؤثر في رواية الراوي لو ثبتت دلالته، لكن كشف

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ٢٤٩.

(٢) ينظر: ص:٢٠٨.

(٣) قال الذهبي: «كلام الأقران إذا تبرهن لنا أنه بهوى وعصبية لا يلتفت إليه، بل يطوى ولا يروى». (سير أعلام النبلاء ١٠/ ٩٣)، فأشار الذهبي بقوله: «إذا تبرهن» إلى ضرورة التحقق من سبب الجرح.

(٤) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٣/ ٥١٢.

(٥) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٣/ ٥١١.

(٦) الكامل، لابن عدي ٢/ ٣٣٧، وتاريخ دمشق، لابن عساكر ١٣/ ١٦٠، وميزان الاعتدال، للذهبي ١/ ٥٠٤.

راوي القصة ـ عبدان ـ عن الظرف الذي قيل فيه هذا الحكم، فقال: «حسداه؛ لأنه كان رفيقهما، فكان إذا كتب حديثاً غريباً لا يفيدهما»[1]. فظهر لنا أن سبب الجرح كان لأجل حظ النفس، ومن ثم فهو حكم مهدر الدلالة.

وكذلك مما ينبغي معرفته قبل وصف قول الناقد بأنه من كلام الأقران هو ـ كما قلنا ـ أن يكون الحكم الذي صدر من هذا الناقد مخالفاً لعامة أحكام النقاد[2]. وتكون المخالفة أكثر ظهوراً إذا وقع الجرح على راو متفق على إمامته في هذا العلم وعدالته، ومن الأمثلة على ذلك: موقف محمد بن يحيى الذهلي من البخاري في مسألة اللفظ[3]، حيث تكلم فيه من أجل ذلك، لكن لأن البخاري من الأئمة الذين أطبق الناس على توثيقهم؛ فلا بد أن يبحث لهذا الجرح عن سبب، ولو على سبيل الالتماس، وقد بيَّن ذلك الإمام السبكي فقال: «ولا يرتاب المنصف في أن محمد بن يحيى الذهلي لحقته آفة الحسد، التي لم يسلم منها إلا أهل العصمة»[4]. وقال الحسن بن محمد بن جابر: «سمعت محمد بن يحيى الذهلي، قال لنا ـ لما ورد محمد بن إسماعيل البخاري نيسابور ـ: «اذهبوا إلى هذا الرجل الصالح، فاسمعوا منه»، فذهب الناس إليه، وأقبلوا على السماع منه، حتى ظهر الخلل في مجلس محمد بن يحيى، فحسده بعد ذلك، وتكلَّم فيه»[5]. وعلّق الذهبي على موقف الذهلي من البخاري قائلاً: «وما زال كلام الكبار المتعاصرين بعضهم في بعض لا يُلْوى عليه بمفرده»[6].

ويظهر مما سبق أنه إذا ظهر للناظر في كلام الأقران ـ على ضوء القواعد السابقة ـ أن هذا الحكم الذي وقع على الراوي هو من باب كلام الأقران، فإن دلالة هذا الحكم ملغاة، ولا يؤثر على حال الراوي، أيّاً كان القائل لهذا الجرح.

وبإدراكنا لهذا الموقف الموضوعي من كلام الأقران، يظهر لنا أن محاولة بعض أصحاب الاتجاه العقلي تضخيم هذه المسألة، وجعلها دلالة على الخلل في منهج الجرح والتعديل[7] ـ هي محاولة غير علمية من جهتين: **الأولى**: توسيع دائرة

---

(١) ينظر: الكامل، لابن عدي ٢/ ٣٣٧، وتاريخ دمشق، لابن عساكر ١٣/ ١٦٠، وميزان الاعتدال، للذهبي ١/ ٥٠٤.

(٢) قال الذهبي: «وقد عُلِم أن كثيراً من كلام الأقران بعضهم في بعض مهدرٌ، لا عبرة به، ولا سيَّما إذا وثَّق الرجل جماعة، يلوح على قولهم الإنصاف». (سير أعلام النبلاء ٧/ ٤١).

(٣) والمراد بها مسألة: هل اللفظ بالقرآن مخلوق؟ ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ١٢/ ٣٦٤.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي ٢/ ٢٣٠.

(٥) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٣٠، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٤٥٣.

(٦) سير أعلام النبلاء ١٢/ ٢٨٥.

(٧) ينظر: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ١١٨.

المشكلة؛ بحيث تظهر للقارئ كأنها ظاهرة عامة عند النقاد، وهذا غير صحيح؛ لأن كلماتهم في هذا الباب محدودة، والأصل في كلامهم الموضوعية والنصف. **والثانية:** ذكر أقوالهم مجردة عن بيان الموقف الصحيح منها.

٦ ـ معرفة مخارج أقوال النقاد وملاحظة سياقها:

وذلك أنه قد ينقل الحكم من الناقد على أحد الرواة، لكن بعد النظر في سياق الحكم نجد أن الأمر مختلفٌ، كأن يكون الحكم نسبيّاً، وليس مطلقاً.

قال السخاوي: «ومما ينبه عليه أنه ينبغي أن تتأمل أقوال المزكين ومخارجها، فقد يقولون: فلان ثقة، أو ضعيف، ولا يريدون به أنه ممن يحتج بحديثه، ولا ممن يُرد، وإنما ذلك بالنسبة لمن قُرِن معه..»[١].

ومن الأمثلة على ذلك: ابن معين حكم على ابن إسحاق بأنه ثقة[٢]، لكن بعد تتبع سياق هذا الحكم، يظهر لنا أن هذا الحكم حكم نسبي، وذلك أن ابن معين سئل عن ابن إسحاق، ومعه موسى بن عبيدة الربذي، فقال: «ابن إسحاق ثقة»[٣]، وهذا يدل على نسبية الحكم، فابن إسحاق ثقة بالنسبة إلى موسى، وإلا فالصحيح أن رأي ابن معين فيه أنه صدوق وليس بثقة؛ حيث سئل عنه بمفرده فقال: «صدوق، وليس بحجة»[٤].

ومن ذلك معرفة سبب الحكم؛ وذلك أننا قد نستشكل بعض الأحكام من أحد النقاد، لكن بعد معرفة سبب الجرح يتبين لنا أنه جرح غير مؤثر؛ لأن هذا الناقد جرَحَ الراوي بوصف غير مؤثر، ومن الأمثلة التي أوردها بعض أصحاب هذا الاتجاه للدلالة على وجود إشكال تعارض الجرح مع التعديل ـ قول أحدهم: «أحمد بن المقدام بن سليمان العجلي: وثقه أبو حاتم، والنسائي، وقال فيه أبو داود: لا أحدِّث عنه؛ لأنه كان يعلم المجَّان المجون»[٥]، وهو إشكال يبدو مشكلاً فعلاً عندما ننظر إليه بهذه الطريقة المجردة، لكن بمجرد أن نستصحب المقدمات السابقة، يتلاشى كل ذلك، وينزاح هذا الإشكال، فنقول: هذا الراوي ـ كما رأينا ـ وثقه اثنان من كبار النقاد: أبو حاتم، والنسائي، والأول متشدد في التوثيق كما مر معنا في المقدمات، وهذا يدل على قوة توثيقه. وانفرد أبو داود بجرحه؛ فقال: لا أحدث عنه، ثم بيَّن سبب الترك

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي ١/ ٣٧٤.

(٢) التعديل والتجريح، للباجي ١/ ٢٨٣.

(٣) التعديل والتجريح، للباجي ١/ ٢٨٣.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) السُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص: ١٨٣.

فقال: «لأنه كان يعلم المجّان المجون»، وعند تدقيق النظر في هذا الجرح وفي سياقه نحكم بعدم تأثيره في الرواية؛ لأن أبا داود لم يطعن فيه بما يخل بروايته، وإنما غاية ما قال أنه عزم على ترك الرواية عنه، وهذا في حقيقته ليس جرحاً صريحاً من الناحية العلمية. كما أن سبب الجرح غير قادح في الرواية، وهو أنه كان يعلم المجان المجون[١]، وهذا ليس مؤثراً، لا في العدالة، ولا في الضبط، وإنما فعل ذلك كما قال الذهبي من باب المزاح[٢]، ولهذا حكم ابن عدي على قول أبي داود بأنه غير مؤثر[٣].

وبيَّن ابن حجر وجه عدم تأثيره برأي آخر، فقال: «ووجه عدم تأثيره فيه أنه لم يُعلِّم المجان كما قال أبو داود، وإنما علَّم المارة الذين كان قصد المجان أن يخجلوهم، وكأنه كان يذهب مذهب من يؤدِّب بالمال، فلهذا جوّز للمارة أن يأخذوا الدراهم تأديباً للمجان، حتى لا يعودوا لتخجيل الناس، مع احتمال أن يكونوا بعد ذلك أعادوا لهم دراهمهم، والله أعلم»[٤]. وهكذا ذهب هذا الإشكال، ولم يبق له أثر.

وبعد؛ فإن هذه القواعد والمقدمات أمور لازمة، لا يجوز لمن لم يعرفها أن يتسور جدار هذا العلم، وهناك مقدمات أخرى لم أشأ التطويل بذكرها[٥]، ولكن القصد هو بيان أهمية معرفة هذه الأمور، وأنه إذا استفرغ الناظر جهده في معرفتها، واستصحبها، مستوعباً لتفاصيلها، فإن دائرة التعارض بين الجرح والتعديل ستضيق عنده إلى أدنى درجة ممكنة، ولن يبقى معه إلا بعض الأقوال اليسيرة التي نحتاج في التعامل معها إلى معرفة قواعد العلماء في حل التعارض بين الجرح والتعديل، وسيأتي ذكرها في الفقرة التالية، ولكن من اللازم هنا تأكيد أهمية معرفة هذه المقدمات، وأن تجاوزها يعني الوصول ضرورة إلى نتائج غير صحيحة.

تعارض الجرح والتعديل:

إذا تعارض الجرح والتعديل، فهناك قول يحكم بضعف الراوي وقول آخر يحكم

---

(١) وذلك أنه كان بالبصرة مجان يلقون صرة الدراهم ويرقبونها، فإذا جاء من لحظها، فرفعها، صاحوا به وخجلوه، فعلم أبو الأشعث المارة أن يتخذوا صرة فيها زجاج، فإذا أخذوا صرة الدراهم، فصاح صاحبها، وضعوا بدلها في الحال صرة الزجاج. (ينظر: الكامل، لابن عدي ١/١٧٩، وتاريخ بغداد، للخطيب ٥/ ١٦٥، وميزان الاعتدال، للذهبي ١/١٥٨).

(٢) ميزان الاعتدال ١/٥٨.

(٣) الكامل ١/١٨٠.

(٤) هدي الساري، ص:٤٠٦.

(٥) ينظر: لسان الميزان، لابن حجر ١/١٦، والتنكيل، للمعلمي ١/٦٢، وتحرير علوم الحديث، للجديع ٢/ ٥١٨ ـ ٥٤٠، والجرح والتعديل، للاحم، ص:٣٠٨ ـ ٤٠٢.

بثقته، فما هو الموقف الصحيح من ذلك؟ للمسألة صورتان: **الصورة الأولى**: أن يكون التعارض صادراً عن إمام واحد. وهذه الصورة لها حالتان:

الحالة الأولى: أن يتغير اجتهاد الإمام في الحكم على الراوي.

وذلك أنه قد يحكم الناقد على راو، ثم بعد ذلك يطلع على أمور في حال هذا الراوي لم يكن عرفها من قبل، فيحكم عليه بحكم مغاير، ومن أكثر من نقل عنه مثل هذا من الأئمة يحيى بن معين؛ وذلك يعود لكثرة الروايات المنقولة عنه، ومن الأمثلة على ذلك: قول يحيى في قَزَعة بن سويد، فقد وثَّقه في رواية الدارمي[١]، وضعفه في رواية الدوري[٢]. والظاهر ـ والله أعلم ـ أن هذا الاختلاف مرده في الغالب إلى اجتهاد الناقد في الراوي.

قال الذهبي ـ مبيناً علة اختلاف الأحكام عند ابن معين ـ: «سأله عن الرجال: عباس الدوري، وعثمان الدارمي، وأبو حاتم، وطائفة، وأجاب كل واحد منهم بحسب اجتهاده. ومن ثم اختلفت آراؤه وعباراته في بعض الرجال، كما اختلفت اجتهادات الفقهاء المجتهدين، وصارت لهم في المسألة أقوال»[٣].

وقد يصرح الناقد بأن سبب تغير الحكم هو تغير الاجتهاد، ومن ذلك مثلاً: الراوي روح بن عبادة القيسي: قال يعقوب السدوسي: «وسمعت عفان لا يرضى أمر روح بن عبادة، ثم بلغني عنه أنه قواه»[٤].

الحالة الثانية: أن لا يتبين تغير اجتهاد الناقد في حكمه على الراوي، فالعمل هنا يكون على الترتيب التالي:

أ ـ الجمع بين القولين إن أمكن، كأن يكون التوثيق أو التضعيف نسبيّاً لا مطلقاً، مثلما مرَّ معنا في مسألة ملاحظة سياق نصوص الأئمة ومعرفة مخارجها، وذلك أنه قد يوثق الناقدُ الراوي، لكنه لا يريد بذلك التوثيق المطلق وإنما النسبي، ومن الأمثلة على ذلك: سأل الدارمي يحيى بن معين عن العلاء بن عبد الرحمٰن؟ فقال: «ليس به بأس، قال: قلت: أحب إليك أو سعيد المقبري، فقال: سعيد أوثق، والعلاء ضعيف»[٥]. فكان تضعيف ابن معين للعلاء هو تضعيفاً نسبيّاً؛ أي: بالنسبة لسعيد المقبري، وإلا فهو كما قال في الأول: «ليس به بأس»[٦].

---

(١) تاريخ الدارمي عن ابن معين، ص: ١٩١.

(٢) الكامل، لابن عدي ٦/ ٥٠.

(٣) ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، ص: ١٧٢.

(٤) ميزان الاعتدال، للذهبي ٢/ ٥٩.

(٥) تاريخ الدارمي عن ابن معين، ص: ١٧٣.

(٦) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي ١/ ٣٧٥.

ب ـ الترجيح بين الأقوال؛ كأن نرجح عند تعارض الأقوال عن الناقد آخر ما نقل عنه، أو نرجح القول الأصح إسناداً من غيره، أو نحو ذلك من المرجحات[1].

ج ـ إن لم يتيسر الترجيح، فإننا نأخذ بالقول الموافق لرأي بقية النقاد؛ لأنه الأقرب للصواب.

وهذه القواعد عامة، لكن قد يظهر للناظر في كلام النقاد أمور أخرى تقتضي منه ترجيح قول على آخر؛ لأمر يراه.

والمقصود أن الناظر إذا كان يملك القدرة على فهم كلام هؤلاء النقاد؛ كأن يكون مستوعباً لتلك المقدمات السابقة؛ فإنه في أغلب الأحوال لن تضيق عليه المسألة، وسيجد المخرج سريعاً.

الصورة الثانية: أن يقع التعارض في الراوي بين أكثر من إمام، فبعضهم يعدل الراوي، والبعض الآخر يجرحه، فمذهب جمهور النقاد في هذه الحالة هو تقديم الجرح المفسر على التعديل، وبيان ذلك أنه قد يجرح الناقد راوياً بجرح مجمل، غير مفسر؛ كأن يقول: ليس بشيء، أو ضعيف، أو متروك، أو نحو ذلك من العبارات المجملة، وفي المقابل نجد ناقداً يعدله، فحينئذ نحكم له بالتوثيق، ولا نلتفت لهذا الجرح المجمل. قال أبو الطيب الطبري: «لا يقبل الجرح إلا مفسراً، وليس قول أصحاب الحديث: «فلان ضعيف» و«فلان ليس بشيء» مما يوجب جرحه ورد خبره، وإنما كان كذلك؛ لأن الناس اختلفوا فيما يفسق به، فلا بد من ذكر سببه؛ لينظر هل هو فسق أم لا؟». وقد عقَّب الخطيب على ذلك بقوله: «وهذا القول هو الصواب عندنا، وإليه ذهب الأئمة من حفاظ الحديث، ونقاده، مثل محمد بن إسماعيل البخاري، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، وغيرهما»[2].

ومن الأمثلة التي تؤكد وجوب تحقق أن يكون الجرح مفسراً: حميد بن هلال، فقد قال عنه ابن القطان: «كان محمد بن سيرين لا يرضى حميد بن هلال»[3]، فقال ابن عدي: «ولحميد بن هلال أحاديث كثيرة، وقد حدَّث عنه الناس والأئمة، وأحاديثه مستقيمة، والذي حكاه يحيى القطان أن محمد بن سيرين لا يرضاه، لا أدري ما وجهه، فلعله كان لا يرضاه في معنى آخر ليس الحديث، وأما في الحديث فإنه لا بأس به، وبرواياته»[4]. وقد بيَّن أبو حاتم السبب في هذا الجرح الصادر عن ابن

---

(١) ينظر: اختلاف أقوال النقاد في الرواة المختلف فيهم مع دراسة هذه الظاهرة عند ابن معين، لسعدي الهاشمي، ص: ٤٤.

(٢) الكفاية، للخطيب، ص: ١٠٨.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/ ٢٣٠.

(٤) الكامل، لابن عدي ٢/ ٢٧٦.

سيرين، فقال: «دخل في شيء من عمل السلطان؛ فلهذا لا يرضاه، وكان في الحديث ثقة»[1]. فهذا يدل على اشتراط تفسير الجرح، وإلا فلو أطلقنا القول بقبول الجرح، لحكمنا في هذا المثال بطرح هذا الراوي؛ لمجرد جرح ابن سيرين له، مع أنه أطلقه لأمر آخر غير الحديث.

كما أنه يجب ملاحظة ألا يكون الجرح مردوداً من ناقد آخر بحجة، فحينئذ نقبل التعديل فيه دون الجرح. وبمعنى آخر: قد يحكم ناقد على راو بالضعف لكن يأتي ناقد آخر فيحكم عليه بالتوثيق، ويذكر في أثناء حكمه قول الناقد الآخر الذي ضعفه، فهنا نأخذ بقول المعدل؛ لأنه اطلع على قول الجارح، فكأنه رأى عدم اعتباره، أو أنه كان منصرفاً لأمر آخر غير الحديث، أو نحو ذلك. ومن الأمثلة على ذلك: قال الآجري: «قلت لأبي داود: العوام بن حمزة حدث عنه يحيى القطان، وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين: ليس بشيء! قال أبو داود: ما نعرف له حديثاً منكراً»[2]. فأبو داود هنا كان يستنكر على ابن معين جرحه، فحينئذ يكون الموقف الصحيح هو أن نأخذ بقول أبي داود؛ لأنه كفانا المؤونة، فاطلع على الجرح، ورأى أنه غير مؤثر.

أما إذا جرح الراوي عدد، وعدَّله مثل ذلك، فإن الحكم لقول من جرحه، وذلك باتفاق أهل الفن[3]، والعلة في ذلك أن الجارح يخبر عن أمر باطن قد علمه، ويصدق المعذل، ويقول له: قد علمت من حاله الظاهرة ما علمتها، وتفردت بعلم لم تعلمه من اختبار أمره، وإخبار المعدل عن العدالة الظاهرة لا ينفي صدق قول الجارح فيما أخبر به، فوجب لذلك أن يكون الجرح أولى من التعديل[4]. وأما إذا كان عدد من عدَّله أقل من عدد من جرحه؛ فإن الحكم للجرح على رأي جمهور العلماء[5]، ولكن كما قلنا لا بد من تفسير الجرح، خاصة إذا صدر التعديل من إمام معتدل.

وخلاصة القول: فقد ظهر لنا أن مسألة تعارض أقوال النقاد في الراوي الواحد لا تعد أمراً مشكلاً من الناحية العلمية، إذا استوعب الناظر مقدمات هذا العلم وأصوله. أما أن يدخل الباحث إلى حياض هذا العلم، وهو خلو من كل ذلك، فإن هذا سيخلق في ذهنه إشكالات كثيرة، ربما ينقلب معها إلى الطعن في أصل هذا العلم ومنهجه، وهذا هو عين ما حصل من أصحاب هذا الاتجاه.

---

(١) الجرح والتعديل ٣/ ٢٣٠.

(٢) سؤالات الآجري، ص: ٢٦١.

(٣) الكفاية، للخطيب، ص: ١٠٥.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٠٦.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٠٧.

أثر الاختلاف المذهبي في الحكم على الرواة:

كان العصر الذي ينتمي إليه علماء الجرح والتعديل عصراً تكاثرت فيه المذاهب العقدية والانتماءات المذهبية، فنشأت فيه مجموعة من المذاهب المختلفة: فظهر مذهب الإرجاء والتشيع في الكوفة[1]، ونشأ ما يسمى بمرجئة الفقهاء، ومذهب القدرية في البصرة[2]، ومذهب النصب في الشام[3]. وكان من الطبيعي جدّاً نتيجة لهذا التنوع المذهبي أن يكون لرواة الحديث حظ وافر من هذه الانتماءات العقدية؛ فتلبس بعض الرواة بأنواع من البدع، وفي المقابل كان السواد الأعظم من علماء الجرح والتعديل ينتمون إلى مذهب أهل الحديث ـ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة ـ وكان أمام النقاد مجموعة من الخيارات في التعاطي مع أحاديث هؤلاء الرواة، من أسهلها خيار الرفض وخيار القبول، ولكن هذا لم يحدث، فما هو إذاً الموقف الذي سلكه هؤلاء النقاد، في التعامل مع أحاديث هؤلاء الرواة؟.

يرى أصحاب الاتجاه العقلي أن الاختلاف في المذهب له أثر كبير في تعديل الرواة وتجريحهم، ويكاد هذا يطغى على النظر في أحوالهم؛ من الصدق، والأمانة، ومن ثَم يمكن الجزم ـ على حد قولهم ـ بأن منهج الجرح والتعديل يكاد يكون ميزاناً مذهبيّاً صرفاً، فكان التجريح بالمذهب، وكذلك التعديل به سُنَّةً سلفية مؤكدة، كتجريحهم لأبي حنيفة؛ لأنه خالف مذهبهم، وكذلك تجريح أحمد بعض الرواة الذين خالفوه في مسألة القول بخلق القرآن[4].

وهذا الإشكال يعمل على إلصاق تهمة المذهبية بعلماء الجرح والتعديل، والتصوير للقارئ بأن منهج النقاد هو أن من لم يكن موافقاً لهم في الاعتقاد أو الرأي تركوا روايته وطرحوها، ومن وافقهم قبلوا مروياته واعتمدوها.

ولمناقشة هذا الإشكال لا بد من التفصيل في مسألة تعد هي رأس الأمر وذروة سنامه، وهي موقف النقاد من الرواية عن المبتدع، وما هو منهجهم في التعامل معه، وببيان الموقف الصحيح في هذه المسألة يمكن عندها إثبات التهمة أو نفيها.

رواية المبتدع:

قبل بيان حكم رواية المبتدع، وموقف المحدثين من روايته، لا بد من ذكر مفهوم البدعة في اللغة والاصطلاح، وأقسامها.

---

(١) ينظر: الكفاية، للخطيب، ص:١٢٩، وتذكرة الحفاظ، للذهبي ٣/ ٨٤٠

(٢) ينظر: الكفاية، للخطيب ـ ص:١٢٩، وتذكرة الحفاظ، للذهبي ١/ ١٥٩.

(٣) ينظر: الكامل، لابن عدي ١/ ٣١٠.

(٤) ينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢١٥، وهموم مسلم، لنضال عبد القادر، ص:١٠٣، والسلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:١٥١، وص: ٣٥١.

تعريف البدعة:

في اللغة: قال ابن فارس: «بدع»: الباء، والدال، والعين، أصلان: أحدهما: ابتداء الشيء وصنعُه لا عَنْ مِثال، والآخر: الانقطاع والكَلال. فالأول قولهم: أبْدعْتُ الشيءَ قولاً أو فِعلاً، إذا ابتدأتَه، لا عن سابق مثال[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]؛ أي: أول من أرسل، فقد كان قبلي رسل، والبدع: الأول، وجمع البدع أبداع[2].

في الاصطلاح: طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى[3].

وهذا هو التعريف السائد للبدعة، إلا أن مفهوم البدعة عند علماء الجرح والتعديل أوسع من هذا، فهم يطلقونها على مخالفة هدي النبي ﷺ وهدي أصحابه في الاعتقاد، وفي العبادات، ولهذا عرَّف الشافعي البدعة بقوله: «ما أحدث يخالف كتاباً، أو سُنَّة، أو أثراً، أو إجماعاً، فهذه البدعة الضلالة»[4]، ويقرب من هذا تعريف ابن حزم: «كل ما قيلَ، أو فُعِل، مما ليس له أصل، فيما نسب إليه ﷺ وهو في الدين كل ما لم يأت في القرآن، ولا عن رسول الله ﷺ»[5].

أقسام البدعة وأحكامها:

بدعة مكفِّرة: وهي التي اتفق على تكفير من فعلها؛ كمن يؤمن بعقيدة الحلول والاتحاد، أو البدعة التي وقع الاختلاف فيها؛ كبدعة القول بخلق القرآن.

بدعة مفسِّقة: وهي التي لا تخرج صاحبها عن دائرة الإيمان؛ كبدعة الخوارج، وبدعة الرفض، ونحو ذلك. وسميت بالمفسِّقة بناء على حكمنا عليها، وإلا فلو آمن من فعلها بكونها مفسقة لطرحنا روايته؛ لأنَّ من شرط الرواية عدالة الراوي، وهي تعني سلامته من أسباب الفسق، والمبتدع لا يؤمن بذلك؛ لأنه يفعلها قربة وديانة لله.

حكم البدعة المكفرة:

إذا كانت البدعة متفقاً على تكفير صاحبها، فإن روايته لا تقبل بالاتفاق.

قال النووي: «قال العلماء من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول: المبتدع

---

(١) معجم مقاييس اللغة ١/ ٢٠٩، وينظر: مختار الصحاح، للرازي ١/ ٧٣.

(٢) تفسير القرطبي ١٦/ ١٨٥، وينظر: تفسير البغوي ٧/ ٢٥٢.

(٣) الاعتصام، للشاطبي ١/ ٢١.

(٤) مناقب الشافعي، للبيهقي ١/ ٤٦٩.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٤٧.

الذي يكفر ببدعته، لا تقبل روايته بالاتفاق»[1]. وقال ابن كثير: «المبتدع إن كفر ببدعته فلا إشكال في رد روايته»[2]. وقال المعلمي: «لا شبهة أن المبتدع إن خرج ببدعته عن الإسلام، لم تقبل روايته؛ لأن من شروط قبول الرواية الإسلام»[3]. والذي يظهر أن هذا لا يكون إلا لمن وقع في مكفِّر متفق عليه من قواعد جميع الأئمة[4]، أو ينكر أمراً متواتراً في الشريعة[5]؛ وذلك «لأن كل طائفة تدعي أن مخالفيها مبتدعة، وقد تبالغ فتكفِّر مخالفها، فلو أُخِذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف، فالمعتمد أن الذي ترد روايته من أنكر أمراً متواتراً مِن الشرع معلوماً من الدين بالضرورة، وكذا من اعتقدَ عكسه، فأما من لم يكن بهذه الصفة وانضم إلى ذلك، ضبطه لِما يرويه، مع ورعه وتقواه، فلا مانع مِن قبوله»[6].

حكم البدعة المفسقة:

اختلف العلماء في حكم رواية من وقع بها:

فقال بعضهم: الرد مطلقاً؛ لأجل زجر الراوي، وتأديبه؛ بسبب وقوعه في هذه البدعة، وكذلك لأن الهوى والبدعة لا يؤمن معه الكذب، ولا سيَّما إذا كانت الرواية مما يعضد هوى الراوي[7]. وينسب هذا القول إلى الإمام مالك، وأبي بكر الباقلاني[8]. وردَّ هذا القول ابن الصلاح وقال إنه: «بعيد مباعد للشائع عن أئمة الحديث، فإن كتبهم طافحة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاة»[9].

وقالت جماعة: تقبل أخبار غير الدعاة إلى بدعتهم، وترد أخبار الدعاة منهم، وينسب هذا القول إلى الإمام أحمد[10]، وعبد الرحمٰن بن مهدي[11]، وابن معين[12].

---

(١) شرح النووي على مسلم ١/ ٦٠.
(٢) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، لأحمد شاكر، ص:٩٢.
(٣) التنكيل ١/ ٤٢.
(٤) هدي الساري، ص:٤٦١.
(٥) الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، ص:٢٩٢.
(٦) نزهة النظر في شرح نخبة الفكر؛، لابن حجر، ص:٢٧.
(٧) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٣٥٦.
(٨) ينظر: الكفاية، للخطيب، ص:١٢٤، ولسان الميزان ١/ ١٠.
(٩) مقدمة ابن الصلاح، ص:٦١.
(١٠) الكفاية، للخطيب، ص:١٢١.
(١١) المرجع السابق، ص:١٢٨.
(١٢) تاريخ الدوري عن ابن معين ٤/ ١٣٩.

وقال بعضهم: إذا كان هذا الراوي روى حديثاً يؤيد بدعته فهنا لا يقبل، وأما إذا روى حديثاً لا يؤيد بدعته فيقبل، ، وهذا رأي إبراهيم بن إسحاق الجوزجاني[1]، واختار هذا الرأي الحافظ ابن حجر العسقلاني[2].

وقال آخرون: إن البدعة لا تؤثر على الراوي إذا ثبت أنه حافظٌ ضابط؛ وذلك لأن تدينه، وصدق لهجته، تحجزه عن الكذب. ويُنسب هذا القول إلى جمهور النقاد؛ كيحيى بن سعيد القطان، وابن المديني، وغيرهما[3].

هذه أهم مذاهب العلماء تجاه رواية المبتدع، وهي مزيج من آراء الأصوليين والمحدثين، لكن أي هذه الأقوال يعبر عن منهج علماء الجرح والتعديل؟

ولتحرير الموقف الصحيح لهؤلاء النقاد من الرواة الذين وصفوا بالبدعة، لا بد من ذكر نصوصهم كاملة في هذه المسألة، ثم بعد ذلك معرفة موقف المصنفين في السُّنَّة من أحاديث المبتدعة.

موقف النقاد من الرواة الموصوفين بالبدعة:

ولتحديد موقف هؤلاء العلماء لا بد من ذكر أقوالهم، وسنذكرها هنا بنصها، ومن لم نقف له على قول، نذكر بعض تصرفاته مع الرواة المبتدعة، وفيما يلي نذكر أقوال جمهور هؤلاء النقاد:

- عبد الله بن المبارك[4]:

قال نعيم بن حماد: «قيل لابن المبارك: لم رويت عن سعيد، وهشام الدستوائي، وتركت حديث عمرو بن عبيد، ورأيهم واحد؟ قال: كان عمرو يدعو إلى رأيه، ويظهر الدعوة، وكانا ساكتين»[5].

فرأي ابن المبارك ـ كما هو ظاهر ـ قبول رواية المبتدع بشرط أن لا يكون داعية إلى بدعته، والعلة ـ كما أشرنا إليها ـ هي خشية أن يحمله التعصب على التحريف في الرواية. وعمرو بن عبيد كما مرَّ معنا من أبرز الدعاة إلى مذهب القدرية.

- يحيى بن سعيد القطان[6]:

---

(١) لسان الميزان، لابن حجر ١/ ١١.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) الكفاية، للخطيب، ص:١٢٨.

(٤) سبقت ترجمته. ينظر: ص:١٩٦.

(٥) ميزان الاعتدال، للذهبي ٣/ ٢٧٥.

(٦) سبقت ترجمته.

مع أن إبراهيم بن أبي يحيى تكاد تتفق كلمة الأئمة على تضعيفه في الحديث؛ لأجل غلوه الشديد في بدعته في القدر، وكذلك لأجل ضعفه في الرواية، حتى وصفه بعضهم بالكذب[1]، إلا أن الإمام الشافعي لم يعتبر ذلك مؤثراً في روايته؛ وذلك لما يعرفه عنه من شدة تحريه في الكذب. فيظهر بهذا أن الإمام الشافعي يقبل رواية المبتدع إن كان ضابطاً.

● يزيد بن هارون[2]:

قال مؤمل بن إهاب: سمعت يزيد بن هارون يقول: «يكتب عن كل صاحب بدعة إذا لم يكن داعية، إلا الرافضة؛ فإنهم يكذبون»[3].

في هذا النص يتفق يزيد بن هارون على جواز الرواية عن أهل البدع، إلا الرافضة، وهم الشيعة الغلاة؛ لأنهم أكذب الناس في الحديث، وقد سبق بيان السبب في ذلك[4].

● يحيى بن معين[5]:

له في هذا مجموعة من النصوص؛ منها:

ـ قال عباس الدوري: «سمعت يحيى يقول: «ما كتبت عن عباد بن صهيب، وقد سمع عباد بن صهيب من أبي بكر بن نافع، وأبو بكر بن نافع قديم، يروي عنه مالك بن أنس، قلت ليحيى: هكذا تقول في كل داعية لا يكتب حديثه، إن كان قدريّاً، أو رافضيّاً، أو غير ذلك، من أهل الأهواء من هو داعية؟ قال: لا يكتب عنهم إلا أن يكونوا ممن يظن به ذلك ولا يدعو إليه، كهشام الدستوائي، وغيره، ممن يرى القدر، ولا يدعو إليه»[6].

---

(١) ينظر: الجرح والتعديل ٢/ ١٢٦، وتاريخ الدوري عن ابن معين ٣/ ٩٥. وقال الذهبي عنه: «ما كان ابن أبي يحيى في وزن من يضع الحديث، وكان من أوعية العلم، وعمل موطأً كبيراً، ولكنه ضعيف عند الجماعة، ولو كان عند الشافعي ثقة، لصرح بذلك، كما يقول في غيره: «أخبرني الثقة»، ولكنه كان عنده غير متهم بالكذب. (تذكرة الحفاظ ١/ ٢٤٦).

(٢) **هو**: يزيد بن هارون بن زاذي، ويقال: ابن زاذان بن ثابت السلمي. مات سنة (٢٠٦هـ). قال أبو حاتم: «ثقةٌ إمامٌ صدوق، لا يسأل عن مثله». وقال ابن حجر: «ثقةٌ متقن عابد». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/ ٢٩٥، التهذيب، لابن حجر ٦/ ٢٢٤، التقريب، له ٢/ ٣٣٣).

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٢٨١.

(٤) ينظر: ص:١٢٩.

(٥) **هو**: يحيى بن معين بن عون الغطفاني مولاهم، أبو زكريا البغدادي، أحد النقاد الكبار. قال ابن حجر: «ثقةٌ، حافظٌ، مشهورٌ، إمام الجرح والتعديل». مات سنة (٢٣٣هـ). (ينظر: الجرح والتعديل ٩/ ١٩٢، والتهذيب، لابن حجر ١١/ ٢٦٤، وتقريب التهذيب، له ٢/ ٣١٦).

(٦) تاريخ الدوري عن ابن معين ٤/ ١٣٩.

مع أن إبراهيم بن أبي يحيى تكاد تتفق كلمة الأئمة على تضعيفه في الحديث؛ لأجل غلوه الشديد في بدعته في القدر، وكذلك لأجل ضعفه في الرواية، حتى وصفه بعضهم بالكذب[(١)]، إلا أن الإمام الشافعي لم يعتبر ذلك مؤثراً في روايته؛ وذلك لما يعرفه عنه من شدة تحريه في الكذب. فيظهر بهذا أن الإمام الشافعي يقبل رواية المبتدع إن كان ضابطاً.

● يزيد بن هارون[(٢)]:

قال مؤمل بن إهاب: سمعت يزيد بن هارون يقول: «يكتب عن كل صاحب بدعة إذا لم يكن داعية، إلا الرافضة؛ فإنهم يكذبون»[(٣)].

في هذا النص يتفق يزيد بن هارون على جواز الرواية عن أهل البدع، إلا الرافضة، وهم الشيعة الغلاة؛ لأنهم أكذب الناس في الحديث، وقد سبق بيان السبب في ذلك[(٤)].

● يحيى بن معين[(٥)]:

له في هذا مجموعة من النصوص؛ منها:

- قال عباس الدوري: «سمعت يحيى يقول: «ما كتبت عن عباد بن صهيب، وقد سمع عباد بن صهيب من أبي بكر بن نافع، وأبو بكر بن نافع قديم، يروي عنه مالك بن أنس، قلت ليحيى: هكذا تقول في كل داعية لا يكتب حديثه، إن كان قدريّاً، أو رافضيّاً، أو غير ذلك، من أهل الأهواء من هو داعية؟ قال: لا يكتب عنهم إلا أن يكونوا ممن يظن به ذلك ولا يدعو إليه، كهشام الدستوائي، وغيره، ممن يرى القدر، ولا يدعو إليه»[(٦)].

---

(١) ينظر: الجرح والتعديل ٢/ ١٢٦، وتاريخ الدوري عن ابن معين ٣/ ٩٥. وقال الذهبي عنه: «ما كان ابن أبي يحيى في وزن من يضع الحديث، وكان من أوعية العلم، وعمل موطأً كبيراً، ولكنه ضعيف عند الجماعة، ولو كان عند الشافعي ثقة، لصرح بذلك، كما يقول في غيره: «أخبرني الثقة»، ولكنه كان عنده غير متهم بالكذب. (تذكرة الحفاظ ١/ ٢٤٦).

(٢) **هو**: يزيد بن هارون بن زاذي، ويقال: ابن زاذان بن ثابت السلمي. مات سنة (٢٠٦هـ). قال أبو حاتم: «ثقةٌ إمامٌ صدوق، لا يسأل عن مثله». وقال ابن حجر: «ثقةٌ متقن عابد». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/ ٢٩٥، التهذيب، لابن حجر ٦/ ٢٢٤، التقريب، له ٢/ ٣٣٣).

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ٢٨١.

(٤) ينظر: ص: ١٢٩.

(٥) **هو**: يحيى بن معين بن عون الغطفاني مولاهم، أبو زكريا البغدادي، أحد النقاد الكبار. قال ابن حجر: «ثقةٌ، حافظٌ، مشهورٌ، إمام الجرح والتعديل». مات سنة (٢٣٣هـ). (ينظر: الجرح والتعديل ٩/ ١٩٢، والتهذيب، لابن حجر ١١/ ٢٦٤، وتقريب التهذيب، له ٢/ ٣١٦).

(٦) تاريخ الدوري عن ابن معين ٤/ ١٣٩.

ـ قال إبراهيم بن الجنيد: «سمعت يحيى بن معين ذكر حسيناً الأشقر، فقال: «كان من الشيعة الغالية الكبار»، قلت: وكيف حديثه؟ قال: «لا بأس به»، قلت: صدوق؟ قال: «نعم، كتبت عنه عن أبي كدينة، ويعقوب القُمِّي»»[(١)].

ونلاحظ هنا أنه في النص الأول يظهر من السياق أن يحيى بن معين لم يرو عن عباد بن صهيب لبدعته، ثم بعد ذلك أظهر السبب بقوله: إن من قال ببدعة ولم يدعُ إليها، فلا بأس بالرواية عنه، ففهم من ذلك أن يحيى ترك الرواية عن عباد؛ لأنه يدعو إلى البدعة، وعباد بن صهيب كان قدريّاً، داعياً إلى القدر، كما قال ابن حبان[(٢)]، ومع أن عباداً موصوف بهذه البدعة، إلا أنه ضعيف في حديثه، فقد قال عنه أبو حاتم: «ضعيف الحديث، منكر الحديث، ترك حديثه»[(٣)]. ونلاحظ أنه في النص الآخر جوَّد ابن معين حديث حسين الأشقر، مع أن حسيناً من الشيعة المغالين! فهل بين النصين تناقض؟ والجواب عن ذلك بالنفي؛ لأن النص الأول يبين أن القاعدة العامة عند ابن معين هي عدم الرواية عن أهل البدع الداعين إلى بدعتهم، لكنه قد يحصل لهذه القاعدة استثناء، وذلك إذا كان ابن معين يعرف هذا الراوي، كما وقع في النص الثاني، وحسين الأشقر لم ينفرد ابن معين بتعديله، فقد قال عنه أحمد بن حنبل: «لم يكن عندي ممن يكذب»[(٤)].

● علي بن المديني[(٥)]:

قال: «لو تركت أهل البصرة، لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي ـ يعني: التشيع ـ خربت الكتب؛ يعني: لذهب الحديث»[(٦)].

في هذا النص يبين ابن المديني أن طرح حديث الراوي لمجرد البدعة مذهب غير صحيح؛ ولو فعل ذلك، وترك حديث البصريين لانتشار بدعة القدر بينهم، أو الكوفيين؛ لأجل التشيع، لذهب الحديث.

(١) الكفاية، للخطيب، ص:١٣١.

(٢) المجروحين ٢/ ١٦٤.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٨١.

(٤) التهذيب، لابن حجر ٢/ ٢٩١.

(٥) **هو**: علي بن عبد الله، أبو الحسن بن المديني، قال النسائي: «كأن الله خلقه للحديث»، وقال ابن حجر: «بصريٌّ، ثقةٌ، ثبتٌ، إمامٌ، أعلم أهل عصره بالحديث وعلله». مات سنة (٢٤٣هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ١٩٣، والتهذيب، لابن حجر ٦/ ٣٠٦، وتقريب التهذيب، له أيضاً ١/ ٦٩٧).

(٦) الكفاية، للخطيب، ص:١٢٩.

• أحمد بن حنبل[1]:

قال: «احتملوا المرجئة في الحديث»[2] وقيل له: «يكتب عن القدري؟ قال: إذا لم يكن داعياً»[3]. قال ابن رجب: «ولم نقف على نص في الجهمي أنه يروى عنه إذا لم يكن داعياً، بل كلامه فيه عام، أنه لا يروى عنه»[4].

وقال عبد الله: قلت لأبي: «لم رويت عن معاوية الضرير وكان مرجئاً، ولم ترو عن شبابة بن سوَّار وكان قدريّاً؟ قال: لأن أبا معاوية لم يكن يدعو إلى الإرجاء، وشبابة كان يدعو إلى القدر»[5].

وقال أبو داود: «قلت لأحمد بن حنبل: يكتب عن القدري؟ قال: إذا لم يكن داعياً»[6]. وهذه النصوص تتفق على أن القاعدة عند الإمام أحمد هي عدم الرواية عن أهل البدع إذا كانوا دعاة إلى بدعتهم.

• محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي[7]:

قال الحسين بن إدريس: سألت محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي عن علي بن غراب، فقال: «كان صاحب حديث، بصيراً به، قلت: أليس هو ضعيفاً؟ قال: إنه كان يتشيع، ولست أنا بتارك الرواية عن رجل صاحب حديث، يبصر الحديث بعد ألا يكون كذوباً؛ للتشيع أو القدر، ولست براو عن رجل لا يبصر الحديث، ولا يعقله، ولو كان أفضل من فتح - يعني: الموصلي -»[8].

في هذا النص يصرح الناقد محمد بن عمار الموصلي بأن عمدة الرواية عنده الضبطُ والإتقانُ، وهو ما عبَّر عنه بقوله: «يبصر الحديث»، فلا يترك حديث الراوي؛ لأجل بدعة التشيع أو القدر، وهو يبصر الحديث، وفي المقابل لا يروي عن راو غير ضابط،

---

(١) **هو**: أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المروزي، نزيل بغداد، أبو عبد الله. إمام المذهب الحنبلي، وإليه يُنسَب، وهو أحد كبار النقاد. قال ابن حجر: «أحد الأئمة، ثقةٌ، حافظٌ، فقيهٌ، حجةٌ». مات سنة (٢٤١هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٦٨، والتهذيب، لابن حجر ١/ ٦٢، وتقريب التهذيب، له ١/ ٤٤).

(٢) سؤالات أبي داود للإمام أحمد، ص: ١٠.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) شرح علل الترمذي، لابن رجب ١/ ٣٥٨.

(٥) هدي الساري، لابن حجر ص: ٤٢٩.

(٦) الثقات، للعجلي ١/ ١٠٦.

(٧) **هو**: محمد بن عبد الله بن عمار المخرَّمي، الأزدي، أبو جعفر البغدادي، نزيل الموصل. أحد الحفاظ المكثرين، وهو من أئمة الجرح والتعديل. قال الخطيب: «كان أحد أهل الفضل المحققين بالعلم، حسن الحفظ، كثير الحديث»، وقال ابن حجر: «ثقةٌ، حافظٌ». مات سنة (٢٤٢هـ). (ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب ٥/ ٤١٦، والتهذيب ٩/ ٢٦٣، وتقريب التهذيب ٢/ ٩٨).

(٨) ينظر: التهذيب، لابن حجر ٧/ ٣٢٥.

ولو بلغ المنتهى في العدالة؛ كفتح الموصلي، وذلك أنه كان مشهوراً بالعبادة والتنسك، ولم يكن صاحب حديث[1].

● الجوزجاني[2]:

قال: «ومنهم - يعني: المبتدعة - زائغ عن الحق، صدوق اللهجة، قد جرى في الناس حديثه، لكنه مخذول في بدعته، مأمون في روايته، فهؤلاء ليس فيهم حيلة، إلا أن يؤخذ من حديثهم ما يعرف، إلا ما يقوى به بدعتهم، فيتهم بذلك»[3].

في هذا النص يتفرد الجوزجاني برأي جديد في حديث المبتدع، وهو أن من كان منهم ضابطاً لحديثه - وقد عبَّر عنه بمأمون الرواية - يقبل حديثه بشرط ألا يكون هذا المروي مما يقوي بدعته ويؤيدها.

● يعقوب بن شيبة السدوسي[4]:

لم أقف له على نص في المسألة، لكن درس أحد الباحثين منهجه في ذلك، فخلَص بعد جمع أقواله في الرواة إلى أن مذهبه القبول مطلقاً لرواية المبتدع، ما دام الراوي موصوفاً بالحفظ والضبط؛ فقد وثَّق ستة من الرواة مع وصفه لهم بالبدعة، وعدَّل ستة عشر راوياً ممن رمي بالبدعة، ولم ينص على بدعتهم[5].

● ابن حبان[6]:

---

(١) ينظر: صفة الصفوة، لابن الجوزي ٤/ ١٨١، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٧/ ٣٤٩.

(٢) هو: إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق الجُوزجاني، نزيل دمشق. قال الدارقطني: «كان من الحفاظ المصنفين والمخرجين الثقات». قال ابن حجر: «ثقةٌ، حافظٌ، رُميَ بالنصب» مات سنة (٢٥٩هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ١٤٨، والتهذيب، لابن حجر ١/ ١٩٨، وتقريب التهذيب، له ١/ ٦٩).

(٣) لسان الميزان ١/ ١١.

(٤) هو: يعقوب بن شيبة بن الصلت بن عصفور، أبو يوسف، السدوسي، البصري، ثم البغدادي، أحد كبار رجالات الجرح والتعديل، قال الذهبي: «الحافظ الكبير، العلامة الثقة» وله «المسند الكبير»، قال الذهبي - عن كتابه المسند -: «العديم النظير المعلل، الذي تم من مسانيده نحو من ثلاثين مجلداً، ولو كمل لجاء في مئة مجلد». مات سنة (٢٦٢هـ). (ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب ١٤/ ٢٨١، وتذكرة الحفاظ، للذهبي ٢/ ٥٧٧، وسير أعلام النبلاء، له ١٢/ ٤٧٦، والموسوعة العلمية الشاملة ليعقوب بن شيبة السدوسي، لعلي الصياح ١/ ٥٩).

(٥) الموسوعة العلمية الشاملة ليعقوب بن شيبة السدوسي ١/ ٤٠٤ و٤٠٦.

(٦) هو: أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التميمي البستي. أحد كبار المصنفين ورجال الجرح والتعديل. قال الحاكم: «كان ابن حبان من أوعية العلم في الفقه، واللغة، والحديث، والوعظ، ومن عقلاء الرجال». وقال الذهبي: «الإمام العلامة، الحافظ المجود، شيخ خراسان» مات سنة (٣٥٤هـ). (ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٦/ ٩٣، وتذكرة الحفاظ، له ٣/ ٩٢٠، وميزان الاعتدال، له أيضاً: ٣/ ٥٠٦، والبداية والنهاية، لابن كثير ١١/ ٢٥٩، ولسان الميزان، لابن حجر ٥/ ١١٢، وطبقات الحفاظ، للسيوطي، ص: ٣٧٤).

قال: «وأما المنتحلون المذاهب من الرواة مثل الإرجاء، والترفض، وما أشبههما، فإنا نحتج بأخبارهم إذا كانوا ثقات، على الشرط الذي وصفناه، ونكِل مذاهبهم، وما تقلدوه فيما بينهم وبين خالقهم إلى الله - جلَّ وعلا - إلا أن يكونوا دعاة إلى ما انتحلوا؛ فإن الداعي إلى مذهبه، والذاب عنه حتى يصير إماماً فيه، وإن كان ثقة، ثم روينا عنه، جعلنا للاتباع لمذهبه طريقاً، وسوَّغنا للمتعلم الاعتماد عليه، وعلى قوله، فالاحتياط ترك رواية الأئمة الدعاة منهم، والاحتجاج بالرواة الثقات منهم، على حسب ما وصفناه، ولو عمدنا إلى ترك حديث الأعمش، وأبي إسحاق، وعبد الملك بن عمير، وأضرابهم؛ لِما انتحلوا، وإلى قتادة، وسعيد بن أبي عروبة، وابن أبي ذئب، وأسنانهم؛ لِما تقلدوا، فتركنا حديثهم لمذاهبهم لكان الشيء اليسير»[1].

يعدُّ هذا النص من النصوص المهمة في هذه المسألة، وقد نقلته بطوله لأجل ذلك، وفيه يصرح الإمام ابن حبان بأن مجرد تلبس الراوي بالبدعة لا يسوغ ردَّ حديثه، ولو فعل ذلك لذهب الحديث؛ لأن بعض الرواة المكثرين تلبسوا بهذه البدع، إلا أن ابن حبان استثنى من ذلك من كان متعصباً لبدعته، وعبر عن ذلك بقوله: «الأئمة والدعاة منهم»، وهذا من باب الاحتياط، غير أنه عاد بعد ذلك إلى الاحتجاج بقول من كان ثقة منهم. وهذا يدل على أن مذهبه قبول رواية المبتدع، إن كان ثقة، وربما ترك رواية الداعي إلى البدعة من باب الاحتياط، وقد وجدت له بعض النصوص في ذلك[2].

وبعد النظر في سياق أقوال أئمة الجرح والتعديل، يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

الأولى: أن هذه الأقوال تنتهي إلى قولين:

الأول: قبول رواية المبتدع إذا كان ضابطاً لحديثه، وهذا قول جمهور النقاد. قال الحاكم: «روايات المبتدعة، وأصحاب الأهواء، مقبولة عند أكثر أهل الحديث، إذا كانوا صادقين»[3].

والقول الثاني: قبول رواية المبتدع الثقة ما لم يكن داعية إلى بدعته، فحينها ترد روايته، علماً أن مآل القولين واحد، وهو القبول، ولكن بين الإطلاق والتقييد.

الثانية: أن من توقَّف من المحدثين في رواية المبتدع الداعية إلى بدعته، فله عذرٌ معتبر؛ فإن دعوة المبتدع إلى البدعة؛ يعني: التعصب لها والاستغراق فيها، وهذا لا يستبعد أن يؤثر على روايته؛ بحكم الخصائص النفسية التي يحملها المتعصب، فالحب

---

(١) صحيح ابن حبان ١/ ١٦٠.

(٢) ينظر: الثقات، لابن حبان ٦/ ١٤٠.

(٣) المدخل إلى كتاب الإكليل ص:٤٩. وينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ٧/ ١٥٤.

الشديد الذي يدفعه إلى الدعوة لبدعته، قد يحمله على الغلط في الرواية والتحريف في النقل من غير أن يقصد ذلك[1]. وذكر الأستاذ مالك البدري أن الدراسات الحديثة في علم النفس المعاصر أثبتت أن إدراك الفرد يتأثر تأثراً كبيراً بالعوامل الانفعالية والوجدانية، والفكرية التي تهيمن على سلوكه، والدراسات التجريبية التي أجريت على المتعصبين لمذاهب متطرفة أظهرت أن هؤلاء الأشخاص يدركون المواقف التي لها صلة باتجاههم إدراكاً انتقائيّاً، فلا يتذكرون فيما يسمعون أو يشاهدون إلا الجوانب التي تؤيد اتجاهاتهم، أما النواحي التي تتعارض مع اعتقاداتهم فهم ينسونها بسرعة أو يشوهونها بطريقة أو بأخرى، ولا يعني هذا أنهم يتعمدون الكذب، وإنما الأمر يتم بطريقة لا شعورية ملتوية[2].

الثالثة: ظهر ـ مما تقدم ـ أنه لا يوجد أحدٌ من المحدثين حكم برد رواية كل من تلبس ببدعة مطلقاً. وقد تبين أن أكثر الأقوال احتياطاً في رواية المبتدع هو من يرى التوقف في حديث المبتدع إن كان متعصباً لبدعته، ولهم في هذا عذرٌ كما رأينا.

الرابعة: مما يجب ملاحظته هنا أن كل هذه الأقوال من أئمة النقد تنصرف إلى البدع الاعتقادية دون البدع العملية، ولم ينقل عن أحد منهم ـ فيما وقفت عليه ـ أنه ردَّ رواية أحد من الرواة لأجل بدعة عملية، ولو وقع ذلك من أحد منهم لما عُدَّ ذلك جرحاً في روايته، قال أبو حاتم الرازي: «جاريت أحمد بن حنبل من شرب النبيذ من محدثي الكوفة، وسميت له عدداً منهم، فقال: هذه زلات لهم، ولا تسقط بزلاتهم عدالتهم»[3]. وهذا يدل على توازن هؤلاء النقاد في أحكامهم على الرواة، ومن جهة أخرى يدل على الرؤية الواسعة التي يتميز بها المحدثون، فرغم أن خلافهم مع هؤلاء الرواة كان في الأصول، وليس في الفروع، إلا أن هذا لم يكن مؤثراً في نظرتهم العلمية نحوهم وأحكامهم عليهم.

الخامسة: تميز موقف أئمة الجرح والتعديل مع الراوي المبتدع بالتوسط المنهجي، فتجنبوا المواقف المتطرفة؛ فلم يقفوا منه موقف الرافض لحديثه؛ فيضيع الحق الذي يحمله، ولم يقفوا منه موقف القبول المطلق لما معه؛ فيجنوا على الرواية بإدخالهم لحديث من لا يوثق بروايته؛ وإنما اعتمدوا منهجاً متوازناً يتجاوز أثر الاختلاف في

---

(١) ينظر: نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، لعبد الكريم عكيوي، ص: ٤٠٧.

(٢) ينظر: منهج النقد عند المحدثين، للأعظمي، ص: ٤١.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٢٦.

المنهج - بينهم وبين الراوي - إلى الحفاظ على الرواية والسُّنَّة؛ فقبلوا حديث الراوي الذي يضبط حديثه، وتركوا حديث من سواه[1].

تصرفات بعض النقاد في مسألة الرواية عن المبتدع:

رغم أن هذه الرؤية لهؤلاء النقاد تكاد تكون كالإجماع منهم على هذا الموقف، إلا أنه قد يقع من الناقد بعض المواقف التي تخالف هذه الرؤية، كأن يترك حديث الراوي لبدعة تلبس بها؛ وذلك لمعانٍ مختلفة، إلا أن هذا الموقف في النهاية لا يؤثر على الرواية، وإنما يبقى موقفاً شخصيّاً، يتجاوزه النقاد، ومن الأمثلة التي حاول أصحاب الاتجاه العقلي أن يوظفوها؛ لتكريس وصف المذهبية بعلماء الجرح والتعديل: مسألة خلق القرآن[2]؛ حيث امتنع أحمد عن الرواية عمن خالفه في هذا، وهو ما أثَّر - برأيهم - على صياغة القائمة النهائية للرواة[3]، وهذا يدل على نقيض ما تقرَّر سلفاً، وهو بعدُ هؤلاء النقاد في أحكامهم عن المذهبية، وقبل الإجابة على هذا الإشكال أذكر أن هؤلاء الرواة الذين أجابوا في المحنة، وترك أحمد الرواية عنهم، عدد قليل بالنسبة إلى باقي الرواة، وقد ذكر الذهبي بعضهم، ومنهم: علي بن المديني، ويحيى بن معين، وأبو نصر التمَّار عبد الملك بن عبد العزيز، وأبو معمر المعمري القطيعي، وغيرهم[4].

ومما يجاب به عن هذا الإشكال أن يقال إن موقف الإمام أحمد من هؤلاء الرواة كان من باب التأديب والزجر، ويدل على ذلك عدة أمور، منها: أنه لم ينقل عنه - فيما وقفت عليه - أنه ضعَّف حديث راوٍ؛ لأجل أنه قد أجاب في المحنة، ومنها: أنه لما سأله أحد الرواة: أكتب عمن أجاب في المحنة؟ فأجاب: «أنا لا أكتب عنهم»[5]. فلو

---

(١) من الغريب أن يكون هذا الموقف المنهجي المعتدل الذي سلكه النقاد مع حديث المبتدع هو محل شغب عليهم!، فأحد الكتاب من المنتسبين إلى مذهب الزيدية وضع مبحثاً بعنوان «تبصرة المتقين بتناقض المحدثين» ثم أورد فيه ما يظنه دليلاً على تناقض المحدثين، وكان مما قال: «تجدهم - يعني: المحدثين - يجرحون الشيعة ويشددون في الجرح في الرواية التي لا تتفق معهم، ثم تراهم يروون عنهم، مع أنهم لا يسلمونهم من الغمز واللمز، في أغلب أحوالهم. .» (ينظر: علوم الحديث بين الزيدية والمحدثين، للعزي، ص:١٩٥). وهذا النقد لمنهج المحدثين يقابله نقد آخر من أصحاب الاتجاه العقلي - كما مر معنا في أول المبحث - يرى أن المحدثين أعرضوا عن رواية أهل البدع، وتركوا الرواية عنهم وجرحوهم. وهذه المواقف المتقابلة والمتناقضة تؤكد كما قلنا الموقف المنهجي المعتدل الذي سلكه أئمة النقد، في التعامل مع أحاديث من ينسب إلى البدعة من الرواة.

(٢) ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير ١٠/٢٩٨.

(٣) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:١٥٠.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٩/١٠٩، ١٠/٤٨١، ١١/٨٧، والميزان، له أيضاً ٢/٦٨٥.

(٥) طبقات الحنابلة، لأبي يعلى ١/١٤٨.

كان يرى جرحهم؛ لأنهم أجابوا؛ لقال للسائل: لا تكتب عنهم، لكنه لم يقل هذا، وإنما قال: «أنا لا أكتب عنهم»، فنسب الأمر إلى نفسه. ومع ذلك فلم يرتض هذا الموقف من أحمد بعض العلماء؛ فقال الذهبي: «هذا تشديد، ومبالغة، والقوم معذورون، تركوا الأفضل فكان ماذا؟!»[1]. وفي موضع آخر قال: «هذا أمر ضيق ولا حرج على من أجاب في المحنة، بل ولا على من أكره على صريح الكفر عملاً بالآية[2]، وهذا هو الحق»[3].

وفي ظني أن الإمام أحمد لا يستحق هذا التثريب؛ لأنه رَحِمَهُ اللَّهُ كان إماماً متبوعاً في زمانه، فاتخذ هذا الموقف؛ ليجعل من ذلك رسالة لمن حوله؛ بالحضِّ على الصلابة في التمسك بالسُّنَّة، وعدم الاستجابة للضغوط مهما كانت حتى لا يضيع الحق.

ثم لو افترضنا أن الإمام أحمد قال ذلك من أجل الحفاظ على الرواية، فإن موقفه رَحِمَهُ اللَّهُ لم يكن له أي تأثير على الخط العام لمنهج الجرح والتعديل، ومن أبرز دلائل ذلك أن هؤلاء الرواة الذين تكلم فيهم أحمد لم يتابعه أحد من النقاد على ذلك، بل إن من بينهم من نصَّبوه إماماً ليس في الرواية، وإنما في الجرح والتعديل، منهم: يحيى بن معين، وابن المديني - وهما ممن أجاب في المحنة[4] - أما غيرهم من الرواة، فحكموا عليهم بالتوثيق، دون التفات إلى جرح أحمد، ومن هؤلاء الرواة: سعيد بن سليمان، أبو عثمان، الضبي الواسطي البزاز، الملقب بسعدويه. فقد قدح فيه أحمد؛ لكونه أجاب في المحنة، لكن مع ذلك روى عنه جميع أصحاب الكتب الستة[5]، ووثقه ابن سعد[6]، وأبو حاتم[7]. وقال الذهبي: «الحافظ الثبت الإمام؛ فلم يضره كلام أحمد فيه»[8].

ومنهم أيضاً: إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم، أبو بشر الأسدي، مولاهم البصري، ابن علية. قدَحَ فيه أحمد؛ لأجل ما نقل عنه من القول بمسألة خلق القرآن[9]، ومع ذلك فقد روى له جميع أصحاب الكتب الستة، ووثقه عامة النقاد، ومن أقوالهم في

---

(١) ميزان الاعتدال، للذهبي ٢/ ٦٨٥.
(٢) يعني بذلك قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].
(٣) سير أعلام النبلاء ١١/ ٨٧.
(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١١/ ٥٥، و١١/ ٨٧.
(٥) المرجع السابق ١٠/ ٤٨١.
(٦) طبقات ابن سعد ٧/ ٣٤٠.
(٧) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٤/ ٢٦.
(٨) سير أعلام النبلاء ١٠/ ٤٨١.
(٩) ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب ٦/ ٢٣٨.

هذا: قال شعبة: «ابن علية سيد المحدثين»[١]، وقال ابن معين: «كان ابن علية ثقة ورعاً تقيّاً»[٢]، وقال أبو داود: «ما أحد من المحدثين إلا وقد أخطأ إلا ابن علية، وبشر بن المفضل»[٣]. فلم يضره إذاً ما نقل عنه في ذلك.

وهكذا فقد ظهر مما تقدم أن هذه التصرفات من بعض النقاد لا تؤثر على منهج الجرح والتعديل، ولا تقدح في الخط العام لمنهجه.

موقف المصنفين في السُّنَّة من أحاديث المبتدعة:

بعد أن ظهر موقف النقاد من حديث المبتدع نتحول الآن إلى بيان موقف المصنفين في السُّنَّة من أحاديث المبتدعة، وكيف تعاملوا مع مروياتهم، وسأكتفي ببيان موقف البخاري ومسلم في هذه المسألة، وذلك باعتبار أن كتابيهما من أهم كتب السُّنَّة من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذكر موقفهما مع شدة تحوطهما في الرواية يدل على موقف من دونهما من باب أولى.

أما البخاري فلم ينقل عنه من كلامه ما يدل على موقفه من أحاديث المبتدعة، إلا أن من يقرأ كتابه الصحيح يظهر له أنه روى عن كثير من المبتدعة، حتى إن الحافظ ابن حجر أحصى عدد الرواة الذين رموا ببدع اعتقادية، وأخرج لهم البخاري في الصحيح فبلغوا تسعة وستين راوياً[٤]. وهذا يدل على أن موقفه كان قبول مروياتهم وفق معايير محددة، وقد حاول أحد الباحثين أن يتلمس تلك المعايير التي اعتمدها البخاري في الرواية عن أهل البدع، فأجملها في عدة أمور، **منها**: أنه ليس فيهم من بدعته مكفرة. **ومنها**: أن أكثرهم لم يكن داعية إلى بدعته، أو كان داعية ثم تاب. **ومنها**: أن أكثر ما يروي لهم في المتابعات والشواهد، وكان أحياناً يروي عنهم في الأصول لكن بمتابعة غيرهم لهم. فكانت العبرة عند البخاري ـ كما يقول الباحث ـ صدق اللهجة، وإتقان الحفظ، وخاصة إذا انفرد المبتدع بشيء ليس عند غيره[٥].

لكن الحافظ الذهبي سجل الملاحظة التالية، وهي أن البخاري كان يتجنب الرافضة كثيراً؛ كأنه يخاف من تدينهم بالتقية، ولا نراه يتجنب القدرية، ولا الخوارج، ولا الجهمية؛ فإنهم على بدعهم يلزمون الصدق[٦]. وسيأتي عند ذكر الرواة أن البخاري كان يروي عن بعض الشيعة.

---

(١) ينظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي ١/ ٣٢٣، والتهذيب، لابن حجر ١/ ٢٤١.
(٢) ينظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٣٢٣، وسير أعلام النبلاء ٩/ ١٠٩.
(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٠٩، وميزان الاعتدال، للذهبي ١/ ٢١٦.
(٤) هدي الساري، ص: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.
(٥) منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها، لأبي بكر كافي، ص: ١٠٥.
(٦) ميزان الاعتدال ٣/ ١٦٠.

أما مسلم فقد صرح في مقدمة صحيحه بأن «الواجب على كل أحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها، وثقات الناقلين لها من المتهمين، أن لا يروي منها إلا ما عرف صحة مخارجه، والستارة في ناقليه، وأن يتقي منها ما كان عن أهل التهم والمعاندين من أهل البدع»، فكأن هذا النص يوحي بأن الإمام مسلماً يتبنى موقفاً متشدداً من أهل البدع، لكن عند مطالعة كتابه الصحيح يظهر بشكل واضح أنه أخرج لكثير من المبتدعة، ورغم أنه ليس هناك إحصاء لعدد الرواة المبتدعة في صحيح مسلم، إلا أن عددهم بالتأكيد يفوق الرقم الذي عند البخاري، حتى إن أبا عبد الله محمد بن يعقوب وصف صحيح مسلم بأنه ملآن من حديث الشيعة[(١)].

فإذاً، يظهر لنا أن موقف الإمامين البخاري ومسلم، من المبتدعة، يتفق مع منهج الأئمة، وهو قبول أحاديثهم، بشرط أن يكونوا من أهل الصدق، وعلى هذا المنهج جرى عامة المصنفين في السُّنَّة، حتى قال ابن الصلاح: «فإن كتبهم - يعني: المحدثين - طافحة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاة، وفي الصحيحين كثير من أحاديثهم في الشواهد والأصول»[(٢)]. وقال الصنعاني - بعد ذكره لأسماء بعض المبتدعة -: «هؤلاء جماعة بين مرجئ، وقدري، وشيعي، وناصبي غال، وخارجي، أُخرِجت أحاديثهم في الصحيحين وغيرهما، ووثقوا كما سمعت، وهم قطرة من رجال الكتب الستة، الذين لهم هذه البدع، وحكموا بصحة أحاديثهم مع الابتداع الذي ليس وراءه وراء، وهل وراء بدعة الخوارج من شيء؟ فهو دليل ناهض على إجماعهم على أن عمدة قبول الرواية وعلتها حصول الظن بصدق الراوي، وعدم تلوثه بالكذب»[(٣)].

هذا بخصوص الموقف النظري للبخاري ومسلم من الرواة الموصوفين بالبدعة، أما موقفهما العملي فيتمثل في إخراجهما لحديث الكثير من الرواة المبتدعة، بل إن بعضهم كان مغالياً في بدعته إلى درجة الدعوة إليها، **ومن هؤلاء**:

١ - شبابة بن سوار، أبو عمرو المدائني:

قال الإمام أحمد: «تركته للإرجاء، وكان داعية»[(٤)]، وقال علي بن المديني: «كان شيخاً صدوقاً، إلا أنه كان يقول بالإرجاء»[(٥)]. وروي عن أبي زرعة أنه أثبت رجوع شبابة عن الإرجاء[(٦)].

---

(١) الكفاية، للخطيب ص: ١٣١.

(٢) مقدمة ابن الصلاح، ص: ٦١.

(٣) ثمرات النظر، للصنعاني، ص: ٩١.

(٤) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٩/ ٥١٤.

(٥) تاريخ بغداد، للخطيب ٩/ ٢٩٧.

(٦) المرجع السابق ٩/ ٢٩٩.

٢ ـ محمد بن خازم التميمي، أبو معاوية الضرير:

قال العجلي ويعقوب بن شيبة: «ثقة، كان يرى الإرجاء»[(١)]. وقال أبو داود: «كان رئيس المرجئة بالكوفة»[(٢)]. وقال ابن حبان: «كان حافظاً، متقناً، ولكنه كان مرجئاً»[(٣)].

٣ ـ أبو يحيى الحماني: عبد الرحمٰن بن إسحاق:

وصفه بالإرجاء أبو داود[(٤)]، والعجلي[(٥)].

٤ ـ حَريز بن عثمان بن جبر الرحبي الحمصي:

رُميَ بالنصب، قال ابن حبان: «وكان داعية إلى مذهبه، وكان علي بن عياش يحكي رجوعه عنه، وليس ذلك بمحفوظ عنه»[(٦)]. وقال أبو اليمان: «كان يتناول رجلاً ـ يعني: عليّاً ـ ثم تاب»[(٧)]. وقال الذهبي: «كان متقناً، ثبتاً، لكنه مبتدع»[(٨)].

٥ ـ عمران بن حِطّان السدوسي البصري:

أحد رؤوس الخوارج، قال الدارقطني: «متروك؛ لسوء اعتقاده، وخبث مذهبه»[(٩)]. وقال ابن حجر: «كان داعية إلى مذهبه، وهو الذي رثى عبد الرحمٰن بن ملجم قاتل علي رضي الله عنه بتلك الأبيات السائرة»[(١٠)].

٦ ـ سالم بن عجلان الأفطس، أبو محمد الأموي، الجرزي:

قال الجوزجاني: «كان يخاصم في الإرجاء داعية، وهو في الحديث متماسك»[(١١)]. وقال ابن حبان: «كان ممن يرى الإرجاء، اتُّهم بأمر، فقتل صبراً»[(١٢)].

٧ ـ عباد بن يعقوب الرواجني، الأسدي، أبو سعيد الكوفي:

---

(١) سير أعلام النبلاء ٩/ ٧٦.
(٢) سؤالات الآجري لأبي داود، ص: ١٦٠، والتهذيب، لابن حجر ٩/ ١٢١.
(٣) الثقات، لابن حبان ٧/ ٤٤٢.
(٤) سؤالات الآجري لأبي داود، ص: ١٧٧.
(٥) الثقات، للعجلي ٢/ ١٧٠.
(٦) المجروحين ١/ ٢٦٨.
(٧) سير أعلام النبلاء ٧/ ١٨٠.
(٨) ميزان الاعتدال ١/ ٤٧٥.
(٩) التهذيب، لابن حجر ٨/ ١١٤.
(١٠) هدي الساري، لابن حجر، ص: ٤٣٢.
(١١) التهذيب ٣/ ٣٨٢.
(١٢) المجروحين ١/ ٣٤٢.

قال ابن حبان: «كان رافضياً، داعية إلى الرفض»[1]، وستأتي ترجمته في مبحث قادم[2].

٨ ـ عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد المكي:

قال الإمام أحمد: «كان ثقة، وفيه غلو في الإرجاء»[3]، وقال ابن معين: «ثقة يروي عن قوم ضعفاء، وكان يعلن الإرجاء»[4]، وقال أبو داود: «ثقة، كان مرجئاً، داعية إلى الإرجاء»[5].

٩ ـ هارون بن سعد العجلي:

قال ابن حبان: «وكان داعية إلى مذهبه، لا يحل الرواية عنه، ولا الاحتجاج به بحال»[6]. وقال ابن معين: «كان من غلاة الشيعة»[7]. وقال الساجي: «كان يغلو في الرفض»[8]، وقال الذهبي: «صدوقٌ في نفسه، ولكنه رافضي بغيض»[9].

١٠ ـ قيس بن أبي حازم:

نسب إلى النصب، قال بعضهم: كان يحمل على علي؛ ولذلك تجنب الرواية عنه كثير من قدماء الكوفيين، وأجاب عن هذا بعضهم بأنه كان يقدم عثمان على علي فقط[10]. قال ابن حجر: «والمعتمد عليه أنه ثقة، ثبت مقبول الرواية، وهو من كبار التابعين، سمع من أبي بكر الصديق فمن دونه»[11]. وقد روى البخاري ومسلم عن قيس، الكثير من الأحاديث، ومن ذلك حديثٌ قد يفهم منه تأييد بدعته ـ إن صحت نسبته إليها ـ وهو حديث: «إن آل أبي ـ قال عمرو راوي الحديث: في كتاب محمد بن جعفر بياض ـ ليسوا بأوليائي، إنما وليي الله وصالح المؤمنين»[12]. وقوله: «إن آل أبي» يقصد أبي طالب، ولكن البخاري لم يذكر ذلك؛ لأن راوي الحديث محمد بن جعفر تركه هكذا، دون أن يبين المراد، لكن ثبت في بعض الروايات أن المقصود هنا

---

(١) المرجع السابق ٢/ ١٧٢.
(٢) ينظر: ص: ٥١٢.
(٣) التهذيب ٦/ ٣٣٢.
(٤) الكامل، لابن عدي ٥/ ٢٩٠.
(٥) التهذيب ٦/ ٣٣٢.
(٦) المجروحين ٣/ ٩٤.
(٧) التهذيب، لابن حجر ١١/ ٦.
(٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٩) ميزان الاعتدال، للذهبي ٤/ ٢٨٤.
(١٠) فتح الباري، لابن حجر ١٠/ ٤٢٠.
(١١) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(١٢) أخرجه البخاري ٥/ ٢٢٣٣ ح٥٦٤٤، ومسلم ١/ ١٣٦ ح٥٤١.

أبو طالب[1]، والحديث لا يستلزم نقصاً في مؤمني آل أبي طالب؛ فالمراد بالنفي هنا المجموع، ويحتمل أن يكون المرادُ بآل أبي طالب أبا طالب نفسه، وهو إطلاق سائغ[2].

والمقصود هنا أن البخاري، ومسلماً، رويا عن راو ـ ينسب إلى البدعة ـ حديثاً يفهم منه تأييد بدعته.

١١ ـ عدي بن ثابت الكوفي:

وثقه أحمد[3]، وغيره، وقال ابن معين: «كان يغلو في التشيع»، وقال أبو حاتم: «صدوق، وكان إمام مسجد الشيعة وقاضيهم»[4]. وستأتي ترجمته في مبحث قادم.

ومع أن هذا الراوي وصف بالتشيع، وعده بعضهم من الغلاة إلا أن الإمام مسلماً روى له حديثاً قد يفهم منه تأييد بدعته، وهو حديث رواه عن علي بن أبي طالب أنه قال: «والذي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، إِنَّهُ لَعَهْدُ النبي الأمي ﷺ إلي أَلَّا يُحِبَّنِي إِلَّا مُؤْمِنٌ، ولَا يُبْغِضَنِي إِلَّا مُنَافِقٌ»[5]. وهذا يؤكد أن منهج الإمام مسلم يقوم على اعتبار حال الراوي في الصدق والأمانة، دون النظر إلى أمور أخرى؛ فإن ثبت لديه ثقة الراوي وضبطه فيخرج حديثه، حتى لو روى حديثاً قد يفهم منه تأييد البدعة التي تلبس بها هذا الراوي. كما أن هذا الراوي قد أخرج له البخاري، ولكن غير هذا الحديث[6].

وخاتمة القول في هذا المبحث: أن وصف أصحاب هذا الاتجاه لمنهج النقاد بالمذهبية هو وصف غير صحيح، ورأينا فيما مضى من المناقشات أنه يفتقر إلى القدر المطلوب من التحقيق العلمي. كما ظهر ـ مما تقدم ـ أن منهج المحدثين يتسم بالعدالة والانضباط، وقد كان يمكن لهؤلاء النقاد أن يجعلوا حقل الرواية مسرحاً لتصفية حساباتهم مع خصومهم من الفرق الأخرى، لكنهم لم يفعلوا ذلك؛ حرصاً على الرواية، وديانة لله تعالى.

ولئن كان من المقرر في قواعد البحث العلمي أنه يجب على الباحث أن يجعل

---

(١) فتح الباري، لابن حجر ١٠/ ٤٢٢.

(٢) المرجع السابق ١٠/ ٤٢١.

(٣) التهذيب، لابن حجر ٧/ ١٥٠.

(٤) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٧/ ٢.

(٥) أخرجه مسلم ١/ ٦٠ ح٢٤٩.

(٦) ينظر: الأحاديث التالية في صحيح البخاري: ح٥٥، وح ٧٣٥، وح ٩٢١، وح ٩٤٥، وح ١٣١٦، و١٥٩٠، وغيرها من الأمثلة.

الحقيقة العلمية تأتي ـ بقدر المستطاع ـ مستقلة عن قائلها، فلا يمازجها شيء من الميول، والأهواء، والنزعات الذاتية[1]، فإن هذا هو عين ما صنعه المحدثون في استعمالهم هذا المنهج، وما حصل من خروج عن هذا الخط في بعض التطبيقات ككلام الأقران، وبعض المواقف الشخصية، ونحو ذلك، فإنه لم يؤثر على الخط العام لهذا المنهج؛ إذ لم تسجل لنا المصادر أن حديثاً تم رفضه لأجل أن راويه قدح فيه؛ بسبب كلام الأقران، أو لأجل اختلاف المذهب، أو نحو ذلك من الاعتبارات التي لا تعلق للرواية بها.

---

(١) ينظر: المنطق الوضعي، لزكي نجيب محمود ٢/ ٤٢، والمنطق ومناهج البحث، لمحمود قاسم ص:١٠٣.



الفصل الرابع

العدالة والضبط
إشكالات في المنهج والتأسيس

عدالة الصحابة:

مفهوم العدالة والصحابة:

لغة: العدالة مصدر للفعل «عدل»، والعدل ضد الجور، والعدل من الناس المرضي قوله وحكمه[1]. وقد سبق التفصيل في معنى العدل لغة في مبحث سابق[2].

اصطلاحاً: اختلف العلماء في تحديد مفهوم دقيق للعدالة، وكثير من هذه الاختلافات تندرج تحت الخلاف اللفظي، فبعضهم يعبر عن العدالة بذكر الأمثلة عليها؛ فمثلاً يقول ابن المبارك: «العدل من كان فيه خمس خصال: يشهد الجماعة، ولا يشرب النبيذ، ولا تكون في دينه خربة، ولا يكذب، ولا يكون في عقله شيء»[3]. وقال أبو عبد الله الحاكم: «وأصل عدالة المحدث أن يكون مسلماً، لا يدعو إلى بدعة، ولا يعلن من أنواع المعاصي ما تسقط به عدالته»[4].

وقال الغزالي: «العدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس، تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه»[5].

وبعضهم ينظر إلى المعنى الكلي للعدالة، قال أبو بكر الحازمي: «هي اتباع أوامر الله، والانتهاء عن ارتكاب ما نهى عنه، وتجنب الفواحش المسقطة، وتحري

---

(١) ينظر لسان العرب، لابن منظور ١١/ ٤٣٠.

(٢) ينظر: ص:١٩٣.

(٣) الكفاية، للخطيب، ص:٧٩.

(٤) معرفة علوم الحديث، ص:٩٩. وينظر: إجابة السائل شرح بغية الآمل، للصنعاني، ص:١١١.

(٥) المستصفى ١/ ١٢٥.

الحق، والتوقي في اللفظ مما يثلم الدين والمروءة، وليس يكفيه ذلك في اجتناب الكبائر، حتى يجتنب الإصرار على الصغائر»[1]. ونحو ذلك تعريف أبي الوليد الباجي: «العدل هو من عرف بأداء الفرائض، وامتثال ما أمر به، واجتناب ما نهي عنه، مما يثلم الدين والمروءة»[2].

وجمع ابن النجار هذه التعاريف بعبارة مختصرة؛ فقال: العدالة: «استواء أحواله في دينه، واعتدال أفعاله وأقواله»[3].

وأخيراً عرف الحافظ ابن حجر العدالة فقال: «والمراد بالعدل: من له مَلَكَة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة. والمراد بالتقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شِرْك، أو فسقٍ، أو بدعةٍ»[4] والمروءة هي: آداب نفسانية، تحمل مراعاتها الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق، وجميل العادات[5]. أو هي قوة للنفس تصدر عنها الأفعال الجميلة المستتبعة للمدح شرعاً، وعقلاً، وعرفاً[6].

ولعل تعريف ابن حجر للعدالة يجمع ما تقدم من التعاريف، والظاهر أنه استفاده من كلام الغزالي الذي سبق ذكره، لكن إدخاله للبدعة في حد التعريف قد لا يوافق عليه؛ لأن الأئمة ـ كما مرَّ معنا ـ قبلوا رواية المبتدع إذا كان ضابطاً لحديثه.

الصحابة:

مفردها صحابي: قال ابن فارس: «"صَحِبَ": الصاد، والحاء، والباء: أصل واحد، يدل على مقارنة شيء، ومقاربته، ومن ذلك الصاحب، والجمع الصحب، ومن الباب: أصحب فلان: إذا انقاد، وكل شيء لاءم شيئاً فقد استصحبه»[7].

حد الصحبة:

تأتي أهمية الحديث عن حد الصحبة؛ لكونه يتعلق بالحلقة الأخيرة التي يقف علماء الجرح والتعديل على عتباتها، فنحن نرى هؤلاء النقاد يُفتِّشون في أحوال رجال الإسناد واحداً بعد الآخر، يكشفون عن أحوالهم، وينظرون في مروياتهم، ويستعملون كل منهج علمي من شأنه أن يكشف عن حال هؤلاء الرواة من جهة عدالتهم وضبطهم؛

---

(١) شروط الأئمة الخمسة، ص: ٤٢.

(٢) إحكام الفصول ١/ ٣٦٨.

(٣) منتهى الإرادات ٢/ ٦٥٨.

(٤) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر ١/ ٦٩. وينظر: مقدمة ابن الصلاح ص: ٦١.

(٥) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للجزائري ١/ ٩٧. وتوضيح الأفكار، للصنعاني ٢/ ١١٨.

(٦) ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٣٣٥.

فإذا ما وصلوا إلى قنطرة الصحابة أناخوا ركائبهم، اعتقاداً منهم أن هؤلاء صحابة كرام، اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ فلا حاجة ـ إذاً ـ إلى التفتيش عن أحوالهم. فما هو حد الصحابي الذي يبلغ هذه الرتبة؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال لا بد من التأكيد على أنَّ أصحاب الاتجاه العقلي تناولوا هذه المسألة بكثيرٍ من الاهتمام، فصارت من أكثر الإشكالات حضوراً في كتابات أصحاب هذا الاتجاه، فلا يضع أحدهم كتاباً إلا ويتناول فيه حدود الصحبة عند المحدثين بالنقد والاعتراض، وستأتي الإشارة إلى أقوالهم عند ذكر الإشكال، لكن نعود إلى السؤال السابق، ما هي حدود هذه الصحبة عند المحدثين؟

للعلماء في حد الصحبة مجموعة من الأقوال، **أذكرها على النحو التالي**:

القول الأول: أن كل مسلم رأى النبي ﷺ ولو لحظة، وعقل عنه شيئاً، فهو صحابي، سواء كان ذلك قليلاً أو كثيراً، وهو قول جمهور المحدثين(١). قال أحمد بن حنبل: «كل من صحِبه سنة، أو شهراً، أو ساعة، أو رآه فهو من أصحابه»(٢). وقال ابن المديني: «من صحب النبي ﷺ أو رآه، ولو ساعة من نهار، فهو من أصحاب النبي ﷺ»(٣). وقال البخاري: «من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين، فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صحبه، وكانت سابقته معه، وسمع منه، ونظر إليه»(٤).

القول الثاني: عدم الاكتفاء بمجرد الرؤية، إذ لا بد مما ينطلق عليه اسم الصحبة، ولو ساعة لطيفة، ونسب العلائي هذا القول إلى الواقدي، وبعض الشافعية(٥).

القول الثالث: أن الصحابي يطلق على من رأى النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، وطالت مدة صحبته، وإن لم يرووا عنه(٦)، وإليه يومئ كلام ابن عبد البر(٧)،

---

(١) ينظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، للعلائي، ص:٣٣، ومقدمة ابن الصلاح، ص:١٧١، وشرح مسلم، للنووي ١٦/ ٨٥، والمنهل الروي، لابن جماعة، ص:١١١، وفتح الباري، لابن حجر ٧/ ٤، وفتح المغيث، للسخاوي ٣/ ٩٣.

(٢) الكفاية، للخطيب، ص:٥١.

(٣) فتح الباري ٧/ ٥.

(٤) صحيح البخاري ٣/ ١٣٣٣، والكفاية، ص:٥١.

(٥) ينظر: تحقيق منيف الرتبة، للعلائي، ص:٣٥.

(٦) المرجع السابق، ص:٣٦.

(٧) قال ابن عبد البر: «ولم أقتصر في هذا الكتاب على ذكر من صحت صحبته ومجالسته، حتى ذكرنا من لقي النبي ﷺ ولو لقيه واحدة مؤمناً به، أو رآه رؤية، أو سمع منه لفظة فأداها عنه». (ينظر: الاستيعاب ١/ ٨). فهو غاير بين من صحت صحبته وبين من لقي النبي ﷺ مرَّة واحدة، أو سمع منه، ومفهوم هذا أن مجرد رؤية النبي ﷺ فقط لا يكفي لصحة الصحبة.

وقال بهذا أبو المظفر السمعاني[١]، ونسبه إلى أكثر الأصوليين[٢]. إلا أن العراقي تعقَّب قول أبي المظفر السمعاني ـ في أن طريقة الأصوليين هي اشتراط طول الصحبة وكثرة المجالسة ـ وقال: «إن ما حكاه عن الأصوليين هو قول بعض أئمتهم، والذي حكاه الآمدي عن أكثر أصحابنا أن الصحابي من رآه، وقال: إنه الأشبه، واختاره ابن الحاجب»[٣].

قال الغزالي: «لا يطلق ـ اسم الصحبة ـ إلا على من صحبه، ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة، ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته»[٤].
وقال المازري: «لسنا نعني بقولنا: الصحابة عدول، كل من رآه ﷺ يوماً ما، أو زاره لماماً، أو اجتمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به الذين لازموه وعزروه»[٥].

القول الرابع: لا يعد الصحابي صحابيّاً إلا إذا أقام مع النبي ﷺ سنة، أو سنتين، أو غزا معه غزوة، أو غزوتين. ونُسِب هذا القول إلى سعيد بن المسيب[٦].

القول الخامس: وهو أوسع المذاهب في ذلك: أن اسم الصحبة وفضيلتها حاصلة لكل من رآه، وأسلم في حياته، أو ولد، وإن لم يره، وإن كان ذلك قبل وفاته بساعة، لكن كان معه في زمنٍ واحد، وجمعه وإياه عصر مخصوص. ونسبه القاضي عياض إلى ابن عبد البر[٧]، إلا أنه في ثبوته عنه نظر[٨].

هذه أهم الأقوال في بيان حد الصحبة، وهي ـ كما رأينا ـ مزيج من آراء الأصوليين والمحدثين، إلا أنه يُلاحظ أنه لا يكاد يوجد بين المحدثين اختلاف على أن الصحبة تثبت بأدنى قدر ممكن من اللقاء والرؤية، إلا ما نسب إلى سعيد بن المسيب وهو لم

---

(١) مقدمة ابن الصلاح، ص: ١٧١.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة. وينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني ١/ ٣٩٢.
(٣) التقييد والإيضاح، للعراقي، ص: ٢٩٧.
(٤) المستصفى، ص: ١٣١.
(٥) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي ٢/ ٢١٥. وإلى هذا الرأي يميل الأمير الصنعاني. ينظر: توضيح الأفكار ٢/ ٢٤٦.
(٦) الكفاية، للخطيب، ص: ٥٠. وينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص: ١٧١، وتحقيق منيف الرتبة، للعلائي، ص: ٣٨.
(٧) ينظر: تحقيق منيف الرتبة، للعلائي، ص: ٣٩.
(٨) لأن رأي ابن عبد البر ـ كما نقلناه في حاشية سابقة ـ يدل على خلاف هذا، ولعل القاضي عياضاً فهم هذا من فعل ابن عبد البر؛ حيث أدخل في كتابه «الاستيعاب» كل من لقي النبي ﷺ أو ولد في حياته وإن لم يره. وهذا لا يدل على مراد ابن عبد البر في حد الصحبة، وإنما أراد الاستيعاب، كما سمَّى كتابه في ذلك كل من كان في ذلك القرن الذي هو خير القرون، بدليل أنه حكم على روايات بعضهم بالإرسال في غير موضع من كتبه. ينظر: تحقيق منيف الرتبة، للعلائي، ص: ٣٩.

يثبت عنه كما سيأتي بيانه، بينما الأصوليون تتوزع آراؤهم بين من يشترط طول الصحبة، وبين من يتفق مع رأي المحدثين في عدم اشتراطه.

وقد حاول الحافظ ابن حجر صياغة تعريف جامع مانع للصحبة، فقال: «أصح ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابي هو من لقي النبي ﷺ مؤمناً به، ومات على ذلك»[1]. وقوله: «من لقي النبي»: يدخل فيه كل من لقي النبي ﷺ سواء كان كبيراً أو صغيراً، أو ذكراً، أو أنثى، أو حرّاً، أو عبداً، كما يدخل فيه كل من حصل له، ولو مجرد اللقاء، سواء طالت اللقيا أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو. وقوله: «مؤمناً»: يخرج بهذا القيد كل من لقيه كافراً، حتى ولو أسلم بعد ذلك. إذا لم يجتمع به مرة أخرى. وقوله: «ومات على الإسلام» يخرج بهذا القيد من لقيه مؤمناً، ثم ارتد بعد ذلك، ومات على ردته، أما من ارتد، ثم رجع قبل أن يموت، وهو قد لقي النبي ﷺ مؤمناً به، فهو داخل في مسمى الصحبة»[2].

الإشكال اللغوي في حد الصحبة:

يرى بعض أصحاب الاتجاه العقلي أن حد الصحابي عند المحدثين مخالف لمعنى الصحبة في اللغة؛ فمعاجم اللغة لا توافق هذا التأويل، خاصة أن يسحب مفهوم الصحبة على الزمن القصير والمحدود، والزمن المتسع الطويل؛ في حين أن اللغة تشي بأن الصاحب هو المعاشر، والمعاشرة تفترض مجالاً زمنياً متسعاً[3]، كما أنه لا مؤيد لهذا الحد الذي وضعه المحدثون، لا من القرآن ولا من السُّنَّة[4].

ولكونه سبق بيان المعنى اللغوي للصحبة والصاحب، فإن الذي يعنينا هنا جواباً عن هذا الإشكال: هل يصح في اللغة إطلاق لفظة الصاحب على القدر اليسير من الصحبة؟ والجواب على ذلك بالإيجاب؛ إذ إن هذه مسألة مجمع عليها عند أهل اللغة، وقد نقل القاضي الباقلاني الإجماع على ذلك؛ فقال: «لا خلاف بين أهل اللغة في أن القول «صحابي» مشتق من الصحبة، وأنه ليس بمشتق من قدر منها مخصوص، بل هو جار على كل من صحب غيره، قليلاً كان أو كثيراً، وكذلك يقال: صحبت فلاناً حولاً، ودهراً، وسنة، وشهراً، ويوماً، وساعة، فيوقع اسم المصاحبة بقليل ما يقع منها وكثيره، وذلك يوجب في حكم اللغة إجراء هذا على من صحب النبي ﷺ ولو

(١) الإصابة، لابن حجر ١/١٥٨، ونزهة النظر، ص:٥٥.
(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص:٥٦. وينظر: معرفة الصحابة عند المحدثين، للباتلي، ص:١٤.
(٣) ينظر: السُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٨٦، وينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، للكردي، ص:٣٠٣.
(٤) ينظر: تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:٢٠٤.

ساعة من نهار، هذا هو الأصل في اشتقاق الاسم»[1].

كما قرر ذلك الفيومي، وأن الأصل في الإطلاق اللغوي للصحبة يكون لمن حصل له رؤية ومجالسة[2]. وقال ابن تيمية: «والأصحاب: جمع صاحب: والصاحب اسم فاعل من صحبه يصحبه، وذلك يقع على قليل الصحبة وكثيرها؛ لأنه يقال: صحبته ساعة، وصحبته شهراً، وصحبته سنة»[3].

أما قول بعضهم بأن هذا الحد لا مؤيد له من القرآن والسُّنَّة، فهو قول غير صحيح؛ فإن القرآن قد دل على أن الصحبة تقع على القليل والكثير في قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ﴾ [النساء: ٣٦]، فقد فسر جمهور المفسرين الصاحب بالرفيق في السفر[4]، وقال بعضهم: إن المراد بذلك المرأة، فهي التي تكون بجنب الرجل[5]، ورجح ابن جرير أنه ليس بين القولين تعارض، وأن كل ذلك مراد في الآية[6]، وأي القولين كان هو الصحيح؛ فإنه من المعلوم أن صحبة الرفيق، وصحبة الزوجة، قد تكون ساعة فما فوقها[7]، فدل هذا على أن الصحبة في معناها اللغوي قد تطلق على القدر القليل منها، وعلى القدر الكثير أيضاً. وعلى هذا فيدخل في الوضع اللغوي كلُّ من رأى النبي ﷺ أو لقيه، ولو للحظات يسيرة.

أما من السُّنَّة، فقد ورد في هذا مجموعة كبيرة من النصوص، ومنها: ما ورد أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ: «**دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ** - يعني: عبد الله بن سلول - فَقَالَ رسول الله ﷺ: «**دَعْهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ**»[8]؛ «فسماه صاحباً، مع العلم بالنفاق؛ للملابسة الظاهرة، مع أن النفاق المعلوم يقتضي العداوة، ويمحو اسم الصحبة في الحقيقة العرفية»[9]. وغير ذلك من الأحاديث، وسيأتي في مناقشة الإشكال الثاني ذكر بعض الأدلة من السُّنَّة على ذلك.

---

(١) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٥١.
(٢) ينظر: المصباح المنير، للفيومي، ص: ٣٣٣.
(٣) الصارم المسلول، ص: ٥٧٧.
(٤) ينظر: تفسير ابن جرير ٨/ ٣٤٠ - ٣٤٢. وينظر: البحر المحيط، لأبي حيان ٣/ ٢٥٥، تفسير ابن كثير ٢/ ٣٠٠.
(٥) ينظر: تفسير ابن جرير ٨/ ٣٤٢.
(٦) ينظر: تفسير ابن جرير الطبري ٨/ ٣٤٦.
(٧) ينظر: الصارم المسلول، لابن تيمية، ص: ٥٧٧.
(٨) أخرجه البخاري ٣/ ١٢٩٦ ح٣٣٣٠، ومسلم ٨/ ١٩ ح٦٧٤٨.
(٩) الروض الباسم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم، لابن الوزير اليماني ١/ ١١٧.

الإشكال العرفي في حد الصحبة:

يستشكل بعض أصحاب هذا الاتجاه بأن العرف جرى ألا تطلق لفظة الصحبة إلا على من صاحب زمناً طويلاً، فلا بد إذاً من أن يقتصر إطلاق الصاحب على من صاحب زمناً طويلاً، وأما من صحب النبي ﷺ زمناً قصيراً فلا يُعد صاحباً[1]. وقد صرح الراغب الأصبهاني بأن الصحبة في العرف لا تطلق على الملازمة الطويلة، فقال: «ولا يقال في العرف إلا لمن كثرت ملازمته، ويقال للمالك للشيء: هو صاحبه، وكذلك لمن يملك التصرف فيه»[2]، ونسب العلائي مثل هذا الرأي إلى ابن سيده[3]. ويدخل بهذا المعنى العرفي جمهور الصحابة من المهاجرين والأنصار، ومن هاجر إليه من القبائل، وأقام عنده ولو لأيام قلائل، ويخرج من هذا من لقيه ﷺ بمجالسة يسيرة، أو مبايعة، أو مماشاة، وكان مسلماً، وعقل من النبي ﷺ شيئاً ما، من قول أو فعل[4].

ويمكن مناقشة هذا الإشكال بأن يقال: تنقسم الحقائق إلى ثلاثة أقسام: لغوية، وعرفية، وشرعية.

فاللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة؛ كأسد في الحيوان المفترس.

وأما **العرفية**: فتنقسم إلى قسمين:

عرفية عامة: ما تعارف عليه عامة أهل اللغة، بغلبة استعمال اللفظ في بعض مدلوله، أو بتغليب المجاز على الحقيقة.

وعرفية خاصة: وهي ما تعارفت عليه بعض الطوائف والمذاهب، من الألفاظ التي وضعوها لمعنى عندهم؛ كتعارف أهل النحو على استعمال الرفع، والنصب، وأدوات الجر، في معان اصطلحوا عليها، وكتعارف أهل البلاغة على المسند والمسند إليه، ونحو ذلك.

وأما الحقيقة الشرعية: فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الشرع؛ كالصلاة للعبادة المخصوصة المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم، وكالإيمان للاعتقاد في القول والعمل. فإذا وردت لفظة في الشرع، وتنازعتها هذه الحقائق الثلاث، فإننا

---

(١) ينظر: السُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٨٧، وينظر: أزمة المعرفة الدينية، للتهامي العبدولي، ص:٨٤.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، ص:٥٦٨.

(٣) ينظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، للعلائي، ص:٤٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق ص:٤٤.

ننظر في مراد الشارع منها، فإذا وقفنا على مراده من هذا اللفظ، فإنه يجب المصير إليه، والوقوف عنده. أما إذا لم نجد نصّاً في ذلك، فإننا ننتقل إلى الحقيقة العرفية، ثم اللغوية، وقال بعضهم: بل تقدم الحقيقة اللغوية على العرفية[1].

وفي مسألتنا هذه ورد مصطلح الصحبة، وتنازعه أكثر من حقيقة، ولنبدأ بالحقيقة الشرعية: فقد ورد في الشرع ما يبين المراد عند إطلاق هذا اللفظ؛ فاستعمل القرآن هذه اللفظة «الصاحب» في كل صحبة طالت أم قصرت، ومن الآيات الدالة على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ [العنكبوت: ١٥]، فأطلق على أصحاب نوح أصحاب السفينة مع أنهم لم يجلسوا إلا مدّة الطوفان. ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ﴾ [الواقعة: ٢٧]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ﴾ [الواقعة: ٤١]، فسمَّاهم الله ـ تعالى ـ أصحاب اليمين؛ لأنهم يأخذون ذات اليمين، ويأخذون كتابهم بيمينهم، ومثلهم أصحاب الشمال[2].

أما من السُّنَّة فقد ورد ذلك من حديث أبي هريرة ﵁؛ أن رسول الله ﷺ أتى المقبرة، فقال: «**السَّلَام عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ لَاحِقون، وَدِدْتُ أَنَّا قَدْ رَأَيْنَا إِخْوَانَنَا**». قَالُوا: أَوَلَسْنَا إِخْوَانَكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «**أَنْتُمْ أَصْحَابِي، وَإِخْوَانُنَا الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ...**»[3].

وهذا نصٌّ صريح في المسألة، وبيانه: أن النبي ﷺ مايز بين طائفتين: **الأولى**: أصحابه، وعرَّفهم بالمثال فقال: «**أَنْتُمْ أَصْحَابِي**»، **والطائفة الأخرى**: إخوانه، وعرَّفهم بقوله: «**وَإِخْوَانُنَا الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ**»، فدل هذا على أن كل من رأى النبي ﷺ مؤمناً به، فهو من أصحابه، ومن لم يره فهو من إخوانه، ولا يقال إن هذا جاء بمفهوم المخالفة؛ لأن النبي ﷺ عرف أصحابه بمنطوق اللفظ، فقال: «**أَنْتُمْ أَصْحَابِي**»، وهو كما قلنا تعريف بالمثال. ولأجل ما تقدم فإننا لسنا بحاجة إلى التحول للحقيقة العرفية ما دام أنه ظهر لنا بيان هذا المصطلح من خلال الحقيقة الشرعية، ومعلوم أن «الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها، وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة، ولا غيرهم»[4].

---

(١) ينظر: روضة الناظر، لابن قدامة، ٢/ ١٤، وشرح الكوكب المنير، لابن بدران ٣/ ٤٣٥، ٤٣٦، ومذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين الشنقيطي، ص: ٢٠٩.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢٣/ ١٠٩.

(٣) أخرجه مسلم ١/ ١٥٠ ح٦٠٧.

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٧/ ٢٨٦.

قصر الصحبة على المهاجرين والأنصار:

يقصر بعضهم وصف الصحبة على المهاجرين والأنصار، ويحتج لهذا بأن الصحابة أنفسهم كانوا لا يطلقون مصطلح الصحبة إلا على المهاجرين والأنصار[1]. وهذا الإشكال يعوزه الدليل، فلم يذكر أحد من هؤلاء دليلاً على أن الصحبة تعني في عرف الصحابة المهاجرين والأنصار. ثم لو سلمنا بأن الصحبة تعني عند الصحابة المهاجرين والأنصار، فإن الهجرة كانت باقية حتى فتح مكة، ويدل على ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَتْحِ مَكَّةَ: «**لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ، فَانْفِرُوا**»[2].

والمقصود هنا فتح مكة، ومن ذلك قول عائشة: «انقطعت الهجرة منذ فتح الله على نبيه ﷺ مكة»[3]. وعلى هذا فيلزمه أن يدخل في مفهوم الصحبة كل من آمن بالنبي ﷺ إلى يوم الفتح، وهو لا يريد ذلك قطعاً.

وهناك نصٌّ من السُّنَّة قد يوهم قصر الصحبة على المهاجرين والأنصار، كما يحتج به بعضهم، وهو حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: كَانَ بَيْنَ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ وَبَيْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ شيء، فَسَبَّهُ خَالِدٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**لَا تَسُبُّوا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِي، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَوْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، ولَا نَصِيفَهُ**»[4].

وهذا لا يدل على قصر الصحبة على ما ذكر؛ لأن النبي ﷺ أطلق الصحبة، وأراد بها الصحبة الخاصة، فالنبي ﷺ قال ذلك لخالد؛ لأن عبد الرحمٰن ونحوه هم السابقون الأولون، وهم الذين أسلموا قبل الفتح وقاتلوا، وهم أهل بيعة الرضوان، فهؤلاء أفضل وأخص بصحبته ممن أسلم بعد بيعة الرضوان، وهم الذين أسلموا بعد الحديبية، وبعد مصالحة النبي ﷺ أهل مكة، ومنهم خالد، وعمرو بن العاص، وعثمان بن أبي طلحة، وأمثالهم، وهؤلاء أسبق من الذين تأخر إسلامهم إلى أن فتحت مكة وسموا الطلقاء، مثل سهيل بن عمرو وأبي سفيان بن حرب.

والمقصود هنا أنه نهي لمن صحبه آخراً عن أن يسب من صحبه أولاً؛ لامتيازهم عنهم في الصحبة، بما لا يمكن أن يشركهم[5].

---

(١) ينظر: تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:٢٠٣، ومشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١١٥، والسلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٧١.

(٢) أخرجه البخاري ٣/ ١١٢٠ ح٢٩١٢، ومسلم ٤/ ١٠٩ ح٣٣٦٨.

(٣) أخرجه البخاري ٣/ ١١٢٠ ح٢٩١٤.

(٤) أخرجه البخاري ٣/ ١٣٤٣ ح٣٤٧٠، ومسلم ٧/ ١٨٨ ح٦٦٥٢.

(٥) ينظر: منهاج السُّنَّة النبوية ٨/ ٣٠٢.

ومما يدل على أن النبي ﷺ لم يرد بذلك نفي الصحبة عن خالد ما جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه وقع بين أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب شيء، فلما علم بذلك النبي ﷺ جعل وجهه ﷺ يتمعَّر، حتى أشفق أبو بكر، فجثا على ركبتيه، فقال: يا رسول الله، والله أنا كنت أظلم مرتين، فقال النبي ﷺ «**إنَّ اللهَ بَعَثَنِي إليكُمْ، فقُلْتُم: كذَبْت، وقالَ أبو بَكْرٍ: صَدَقْت، وواسَانِي بِنَفْسِهِ ومَالِهِ، فَهَلْ أنتُم تاركو لي صَاحِبِي؟!**»[1]. فهذا الحديث يؤكد أن النبي ﷺ أراد بذلك الصحبة الخاصة. ولو أجرينا الفهم السابق على هذا الحديث لقلنا: إن عمر رضي الله عنه لا يعد في جملة الصحابة؛ لأن النبي ﷺ قال لعمر: «**فَهَلْ أنتُم تاركو لي صَاحِبِي**» ولا أحد يقول بهذا.

رأي ابن المسيب في حد الصحبة:

يستدل بعض أصحاب هذا الاتجاه على حد الصحبة بأن ابن المسيب قَصَرَ مفهوم الصحبة على من أقام مع النبي ﷺ سنة، أو سنتين، أو غزا معه غزوة، أو غزوتين، وهذا يؤكد عدم إطلاق الصحابة بنحو ما أطلقه المحدثون[2].

وهذا الأثر رواه الخطيب[3]، من طريق ابن سعد، عن الواقدي، أخبرني طلحة بن محمد بن سعيد بن المسيب، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب، ولكنه لا يثبت عن ابن المسيب؛ لأن في إسناده الواقدي، وهو ضعيف الرواية، بل كذبه أحمد والنسائي، واتهمه إسحاق بن راهويه بالوضع. وقال ابن معين: «ليس بشيء». وقد سبقت ترجمته في مبحث سابق. كما أن فيه طلحة بن محمد بن سعيد، وهو مجهول لا يعرف، قال أبو حاتم: «لا أعرف طلحة بن محمد بن سعيد بن المسيب، إلا أن يكون أخاً لعمران، والذي عرفت عمران بن محمد بن سعيد، روى عنه الأصمعي»[4].

ومن خلال ما تقدم ظهر أن حد الصحبة الذي أطلقه المحدثون يتوافق تماماً مع الحد الشرعي للصحبة في القرآن والسُّنَّة، كما أن من المهم تأكيد أن المحدثين حينما أطلقوا هذا الحد للصحبة فإنهم لا يريدون منه المساواة بين الصحابة في الفضل والمنزلة، بل كل واحد يختلف عن الآخر بقدر صحبته، وقد عبَّر عن ذلك البخاري في التعريف السابق[5]، فقال عن الصحابي هو: «من صحب النبي ﷺ أو رآه من

---

(١) أخرجه البخاري ٣/١٣٣٩ ح٣٤٦١.

(٢) ينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٨٦ وص: ٨٧، والسُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٨٧.

(٣) ينظر: الكفاية ص:٥٠.

(٤) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٤/٤٧٦.

(٥) ينظر: ص:٢٧٢.

المسلمين، فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صحبه، وكانت سابقته معه، وسمع منه، ونظر إليه»[1].

فقوله: «له من الصحبة بقدر الصحبة»: يؤكد أن المحدثين رغم إجلالهم لعامة الصحابة والحكم بعدالتهم إلا أنهم يفرقون بينهم في المنزلة والرتبة بحسب حظهم من صحبة النبي ﷺ.

وسائل إثبات الصحبة ومنزلتها:

أولاً: وسائل إثبات الصحبة:

بعد أن ظهر ـ مما تقدم ـ حد الصحبة يأتي السؤال الآخر: ما هي الوسائل أو الطرق التي نعرف ونميز من خلالها الصحابة من غيرهم؟ يرى أصحاب هذا الاتجاه أن ما وضعه المحدثون من طرق لفرز الصحابة عن غيرهم هي طرق غير موضوعية، إذ أدت إلى توسيع دائرة الصحابة بحيث شملت حتى من يشك في صحة إسلامهم[2].

ولا يمكن الحكم بموضوعية هذه الطرق والوسائل، وكونها ضابطة لتمييز الصحابي عن غيره، إلا بعد عرضها ومناقشتها، وهذه الطرق التي وضعها المحدثون على النحو التالي:

الأولى: التواتر[3]، بحيث يصل الخبر إلى درجة القطع؛ كصحبة أبي بكر، وعمر، فكثرة الأخبار في صحبتهما للنبي ﷺ يستحيل معها أن يتسرب الشك إلى أحد في صحبتهما. ومثل ذلك صحبة عثمان، وعلي رضي الله عنهما وغيرهم من مشاهير الصحابة.

الثانية: الاستفاضة[4]: فهناك مجموعة من الصحابة لم تحصل لهم الشهرة السابقة، لكن استفاض عند الناس خبر صحبتهم؛ لأجل بعض الأخبار الخاصة بهم، مثل عُكّاشة بن مِحْصَن؛ حيث استفاض أنه من صحابة النبي ﷺ لأجل الخبر المشهور، وهو أنه لما ذكر النبي ﷺ أن سبعين ألفاً من أمته يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، وصفهم بقوله: «**هُمُ الَّذِينَ لَا يَرْقُونَ، وَلَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**». فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ، فَقَالَ: ادْعُ اللهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. فَقَالَ: «**أَنْتَ**

---

(١) صحيح البخاري ٣/ ١٣٣٣، والكفاية، للخطيب، ص:٥١.

(٢) ينظر: هموم مسلم، التفكير بدلاً من التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:١٠٩، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٨٦.

(٣) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:١٧١، وفتح المغيث، للسخاوي ٣/ ١٠٤، وتدريب الراوي، للسيوطي ٢/ ٢١٣، ومنهج النقد في علوم الحديث، لنور الدين عتر، ص:١٨١.

(٤) ينظر: الحاشية السابقة.

مِنْهُمْ»، ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ: ادْعُ اللهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. فَقَالَ: **«سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ»**[1].

ومثل ذلك خبر ضِمام بن ثعلبة في قصة وفوده على النبي ﷺ[2] ونحو ذلك من الأخبار. والمقصود بيان أن مسألة الاستفاضة تعد من الوسائل التي استعملها المحدثون في معرفة الصحبة، وهي وسيلة معتبرة في أخبار الناس، فكم من الأخبار التي يسلم الناس بصحتها تسليماً مطلقاً مع أنه لم يصلنا عنها خبر صحيح، فكيف بالخبر الذي استفاض ذكره إضافة إلى أن لدينا عنه أخباراً صحيحة؟!

الثالثة: إخبار صحابي: فقد يشهد صحابي بأن هذا الرجل قد أدرك النبي ﷺ ويكون ذلك عبر طرق متعددة، كأن يقول الصحابي: جلس فلان إلى النبي ﷺ، أو قال النبي ﷺ لفلان، أو نحو ذلك. والأمثلة في هذا كثيرة، ومنها حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: «جَاءَ سُلَيْكٌ الغطفاني يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَرَسُولُ اللهِ ﷺ يَخْطُبُ، فَجَلَسَ، فَقَالَ لَهُ: **«يَا سُلَيْكُ، قُمْ فَارْكَعْ رَكْعَتَيْنِ، وَتَجَوَّزْ فِيهِمَا»**، ثُمَّ قَالَ: **«إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ، فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ، وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا»**»[3]. فعرفنا من خلال هذا الحديث أن سليكاً الغطفاني من صحابة رسول الله ﷺ. وإخبار الصحابي طريق صحيح ومعتبر؛ فإذا كنا نرتضي نقل الصحابي لخبر الوحي من القرآن والسُّنَّة، فإنه من باب أولى أن نرضاه فيما دون ذلك.

الرابعة: رواية الصحابي عن النبي ﷺ سماعاً أو مشاهدةً، كأن يقول: سمعت رسولَ الله ﷺ، أو يقول: رأيت رسول الله ﷺ يفعل كذا.

ولكون هذا الطريق قد يفتح الباب لادعاء الصحبة، فإن المحدثين قد تفطَّنوا لهذا الأمر، فاشترطوا لذلك شرطين:

١ ـ المعاصرة، أو إمكانية الصحبة: فلا يقبل من ادعى الصحبة بعد مائة سنة من وفاته ﷺ وذلك لأن النبي ﷺ قال في آخر حياته: **«أَرَأَيْتَكُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ، فَإِنَّ عَلَى رَأْسِ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الأَرْضِ أَحَدٌ»**[4].

ويمكن أن يمثل لذلك بما أورده الحافظ ابن حجر في قصة الخليفة الناصر أبي العباس أحمد بن المستضيء، أنه خرج مرة إلى الصيد، فوقف على قوم، فاستقبله

---

(١) أخرجه البخاري ٥/ ٢١٧٠ ح٥٤٢٠، ومسلم ١/ ١٣٧ ح٥٤٩ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري ١/ ٣٥ ح٦٣.

(٣) أخرجه البخاري ١/ ٣٢٥ ح٨٨٨، ومسلم ٣/ ١٤ ح٢٠٦١.

(٤) أخرجه البخاري ١/ ٥٥ ح١١٦، ومسلم ٧/ ١٨٦ ح٦٦٤٢.

شيوخهم، وأخبروه أنهم كلهم أبناء رجل واحد، وهو حي يرزق، وقد أدرك رسول الله ﷺ وحضر معه الخندق، فقال الخليفة: ما اسمه؟ قالوا: جبير بن الحارث، فقال: أروني إياه، فمشوا أمامه. قال الراوي: حتى جئنا إلى خيمة من أدم، وإذا في عمود الخيمة شيء معلق، فأنزلوه، فإذا مثل طفل فتقدم كبيرهم، وكشف عن وجهه، وقرب من أذنه، وقال: أبتاه، ففتح عينيه، فقال: من هذا؟ فقال: هذا الخليفة جاء يزورك، فقال: عليه السلام، فقال: حدثهم بما سمعت من رسول الله ﷺ. فقال: حضرت مع رسول الله ﷺ الخندق، فقال لي: «**احفر يا جبير، جبرك الله، ومتع بك**، قلت: أوصني يا رسول الله، قال: **عليك بالقوافل**: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ①﴾ [الكافرون: ١]، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ [الإخلاص: ١]، **والمعوذتين**». قال الراوي: وذلك في جمادى الأولى سنة سبع وسبعين وخمس مائة[١].

وهذه القصة رغم محاولة راويها تزيين صناعتها إلا أنها قطعاً غير صحيحة، فليس لهذا الرجل المزعوم صحبة؛ ففضلاً عن جهالة رجال إسناد هذه القصة، فهي تنافي خبر رسول الله ﷺ الصحيح، الذي أقسم أنه لا يأتي على أهل زمانه مائة سنة وأحد منهم حي، وقد سبق ذكره.

٢ ـ العدالة: فلا يقبل قول من ادعى الصحبة إلا إذا كان عدلاً؛ وذلك لأن قوله قبل أن تثبت عدالته: أنا «صحابي» يلزم من قبوله إثبات عدالته؛ لأن الصحابة كلهم عدول فيصير بمنزلة قول القائل: أنا عدل، وذلك لا يقبل[٢].

ويمكن أن يمثل لذلك بقصة رتن الهندي، فقد ادعى صحبة رسول الله ﷺ وهذا باطل قطعاً، ففضلاً عن أنه متأخر في القرن السادس إلا أنه موصوف بالكذب[٣].

الخامسة: أن يخبر تابعي عن رجل بما يقتضي أنه صحابي، فلا نعرف صحبته إلا من طريق هذا التابعي فالحكم أن نقبل قول التابعي ونثبت الصحبة، بشرط أن يكون التابعي، ممن يعتمد قوله في مثل ذلك[٤]، كأن يجمع شروط التوثيق، من العدالة والضبط.

هذه أهم الطرق لمعرفة الصحابي عن غيره، وزاد ابن حجر طريقاً **سادساً**، وهو أن

---

(١) لسان الميزان، لابن حجر ٢/ ٩٧، والإصابة، له ١/ ٥٤٦.

(٢) ينظر: الإصابة، لابن حجر ١/ ١٦٠، وينظر حول هذين الشرطين: التقييد والإيضاح، للعراقي، ص: ٣٠٠، والشذا الفياح، للأبناسي ٢/ ٤٩٧، وفتح المغيث، للسخاوي ٣/ ١٠٥، وتدريب الراوي، للسيوطي ٢/ ٢١٣.

(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ٢٢/ ٣٧٦، وميزان الاعتدال، له ٢/ ٤٥، ولسان الميزان ٢/ ٥٤٠، والإصابة ٢/ ٥٤٢.

(٤) ينظر: تحقيق منيف الرتبة، للعلائي، ص: ٦٢.

يصحب جمعاً كثيراً يُكتفى فيهم بوصف يتضمن أنهم صحابة[1]، وهذا الضابط مأخوذ من ثلاثة آثار:

الأول: ما أخرجه ابن أبي شيبة من طريق عاصم بن كليب، عن أبيه قال: «كنا في المغازي لا يؤمر علينا إلا أصحاب رسول الله ﷺ»[2].

الثاني: ما أخرجه الحاكم من حديث عبد الرحمٰن بن عوف أنه «كان لا يولد لأحد مولود إلا أتى به النبي ﷺ فدعا له»[3].

الثالث: أخرج ابن عبد البر أنه «لم يبق بمكة والطائف أحد في سنة عشر إلا أسلم، وشهد حجة الوداع»[4].

وبهذا يظهر أن هذه الوسائل التي وضعها المحدثون لتمييز الصحابة ممن سواهم هي وسائل موضوعية، ومنطقية، وعلمية، فهي موضوعية؛ لأنها تعتمد على الجانب الموضوعي دون الشخصي، ومنطقية؛ لأنها تتوافق تماماً مع المنطق الصحيح ولا تعاكسه، وعلمية؛ لقيامها على قوانين علمية ضابطة.

ثانياً: منزلة الصحبة:

تعد منزلة الصحبة في الفكر الإسلامي منزلة رفيعة، ومن أظهر الدلائل على هذه المنزلة عناية علماء هذه الأمة بالصحابة؛ حتى حفظوا لنا أسماءهم، وأنسابهم، وألقابهم، ودقائق أحوالهم، وأخبار سيرهم، ونحو ذلك.

وقد قدَّر الإمام أبو زرعة الرازي عدد الصحابة، فقال: «قُبِضَ رسول الله ﷺ عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة، ممن روى عنه، وسمع منه»[5].

ومع اشتراكهم في فضل الصحبة، إلا أنهم متفاوتون فيما بينهم في المنزلة، فأفضلهم الخلفاء الراشدون الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي. أما الثلاثة الأول فلحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كنا في زمن النبي ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحداً، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم»[6]. وأما علي فلإجماع الأمة على أنه كان بعدهم أفضل من على وجه الأرض[7].

---

(١) ينظر: الإصابة، لابن حجر ١/ ١٦١.

(٢) المصنف، لابن أبي شيبة ٧/ ٣٠٠.

(٣) مستدرك الحاكم ٤/ ٥٢٦ ح٨٤٧٧.

(٤) الإصابة، لابن حجر ١/ ١٦١.

(٥) الجامع لأخلاق الراوي، للخطيب ٢/ ٢٩٣، وينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص: ١٧١، والمختصر الوجيز في علوم الحديث، لمحمد عجاج الخطيب، ص: ٢١١.

(٦) أخرجه البخاري ٣/ ١٣٥٢ ح٣٤٩٤.

(٧) ينظر: منهاج السُّنَّة، لابن تيمية ٧/ ٤١، وفتح الباري، لابن حجر ٧/ ١٧.

قال السفاريني: «أجمع أهل السُّنَّة والجماعة على أن أفضل الصحابة والناس بعد الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ثم سائر العشرة، ثم باقي أهل بدر، ثم باقي أهل أُحد، ثم باقي أهل بيعة الرضوان، ثم باقي الصحابة»(١).

ورغم كل ذلك فقد حاول أصحاب هذا الاتجاه الالتفاف على هذه المنزلة الرفيعة، وإسقاطها على أمور أخرى، ليس من بينها سابقتهم في الدين والنصرة، فأرجع أحدهم السبب في هذه المنزلة إلى ربطهم بالنبي ﷺ وأن فك هذا الارتباط بينهم وبين الرسول ﷺ يؤدي إلى سحب قداسةٍ أسندت إليهم(٢). وأحدهم يحذر من أن لا يتم الحديث عن الصحابة وكأنه حديث عن الإسلام، فالصحابة ليست لهم ميزات خاصة عن غيرهم، وليس لهم فضل على الإسلام، بل لو كفر الصحابة فلن يضر دين الله شيء(٣). وقال آخر: «إن هذه القداسة التي اكتسبوها مع الزمن كانت ناشئة من جراء انتصار أهل السُّنَّة والجماعة»(٤)، وكأنه بهذا يشير إلى أيام فتنة القول بخلق القرآن.

وهذه الإشكالات تتجه إلى تجريد الصحابة من منزلتهم المستحقة، وإظهار أن هذه المنزلة الرفيعة تحصلت لهم بفعل أمور إضافية مكتسبة؛ فهم اكتسبوا هذه القداسة لأجل اقترانهم بالنبي ﷺ وبمجرد فك هذا الارتباط الزمني بينهم تزول هذه القداسة، وأنهم كغيرهم من الناس، لا يستحقون ما يسبغ عليهم من منزلة وفضل. أو أن هذه المكانة كانت نتيجة لظرف زمني معين، وهو انتصار أهل السُّنَّة على خصومهم من الفرق الأخرى.

وهذه الاعتراضات تتجاهل بشكل ظاهر المنزلة الشرعية للصحابة «فهم الذين شهدوا الوحي والتنزيل، وعرفوا التفسيرَ والتأويلَ، وهم الذين اختارهم الله ﷻ لصحبة نبيِّه ﷺ ونصرتِه، وإقامةِ دينه، وإظهار حقِّه، فرضيهم له صحابة، وجعلهم لنا أعلاماً وقدوةً، فحفظوا عنه ﷺ ما بلَّغهم عن الله ﷻ، وما سنَّ، وشرع، وحكم، وقضى، وندب، وأمر ونهى، وحظر، وأدّب، ووعَوْه وأتقنوه، ففقهوا في الدين، وعلموا أمرَ الله، ونهيه، ومراده، بمعاينة رسول الله ﷺ ومشاهدتهم منه تفسيرَ الكتاب وتأويله، وتلقّفهم منه، واستنباطهم عنه، فشرَّفهم الله ﷻ بما مَنَّ عليهم، وأكرمهم به

---

(١) لوامع الأنوار ٢/٣١٢.

(٢) ينظر: هموم مسلم التفكير بدلاً من التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:٣٩، وأزمة المعرفة الدينية، لتهامي العبدولي، ص:٨٥.

(٣) سُنَّة الأولين، لابن قرناس، ص:٢٦٦، وص: ٣٠٢.

(٤) السُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٨٤.

من وضعه إيَّاهم موضع القدوة، فكانوا عدولَ الأمَّة، وأئمَّةَ الهدى، وحججَ الدِّين، ونقلةَ الكتاب والسُّنَّة»[1]. كما أن هذه الإشكالات تعارض النصوص القرآنية والنبوية التي جاءت بتزكية الصحابة والرفع من منزلتهم.

• منزلة الصحبة في القرآن:

دلَّ القرآن بنصوصه المحكمة على فضل الصحابة وعلو شأنهم، وقد جاء هذا ظاهراً من خلال الأمور التالية:

١ ـ شهادة القرآن لهم بالإيمان:

لا ريب أن وصف الله ﷻ للصحابة بوصف الإيمان من أبرز الدلائل على علو منزلتهم ورفعة درجتهم؛ إذ إن هذا الوصف، أو هذا الحكم بالإيمان، من ربِّ العالمين الذي يعلم دخائل النفوس وبواطن الأمور ولا يخفى عليه من حال أحد شيء؛ فدل على صحة إيمانهم وصدق إسلامهم، وشرف الإيمان وثبوت النسبة إليه من أعظم الشرف وأعلاه.

والنصوص في وصفهم بالإيمان كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [آل عمران: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الأنفال: ١٢]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِىَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا﴾ [الأنفال: ١٧]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [آل عمران: ١٢٢]. وغيرها، والمقصود بيان أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ تبوؤوا هذه المنزلة عبر استحقاق رباني، لم يكن لأحد فيه منزع أو مكسب.

٢ ـ وعد الله لهم بالجنة:

لا شيء يعدل في الفضل والعلو لعبد من أن يضمن الله ـ تعالى ـ له جنته، وقد وعد الله ﷻ صحابة نبيه بالجنة وعداً صريحاً، فقال سبحانه: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحديد: ١٠]، والحسنى هي الجنة[2]. قال الطبري ـ معلِّقاً على هذه الآية ـ: «يقول تعالى ذكره: وكلّ هؤلاء الذين أنفقوا من قبل الفتح وقاتلوا، والذين أنفقوا من بعد

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/٧.

(٢) وقد فسرها بالجنة أبو بكر الصديق، وحذيفة، وأبو موسى، وعبادة بن الصامت، وجماعة من السلف، ينظر: تفسير الطبري ٤/١٣٠، و١٥/٦٢.

وقاتلوا، وعد الله الجنة بإنفاقهم في سبيله، وقتالهم أعداءه»[1]. وهذا الوعد الصريح بالجنة لا يكون إلا لمن اصطفاه الله ـ تعالى ـ ورضي عنه. ومن الآيات في ذلك قوله سبحانه: ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ جَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْخَيْرَٰتُ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨٨﴾ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٨٩﴾﴾ [التوبة: ٨٨، ٨٩]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٢٢﴾﴾ [التوبة: ٢٠ ـ ٢٢].

٣ ـ الثناء على سيرتهم:

يقول الله تعالى مثنياً على صحابة رسول الله ﷺ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: ٢٩]؛ فوصفهم الله ﷻ بجملة من الصفات، **منها**: صحبتهم للنبي ﷺ، وهذا يدل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾ والمعية تقتضي الصحبة، وهو وصف تشريف وتكريم، **ومنها**: الشدة على الكفار، وهذا نص عليه ـ سبحانه ـ بقوله: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾، **ومنها**: التراحم فيما بينهم، وهذا نص عليه بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾، **ومنها**: التجرد في القصد؛ قال سبحانه: ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ وهذا وصف مهم جدّاً، فكما شهد لهم سبحانه بصلاح الظاهر في أول الآية شهد لهم في آخرها بصلاح الباطن، وأن كل عملهم وسعيهم كان لأجل ابتغاء الأجر من الله دون ما سواه، وهذا يبرز بشكل واضح المنزلة الإيمانية الكبيرة التي يتمتع بها الصحابة ﷺ، **ومنها**: كثرة العبادة، فقد وصفهم الله تعالى بوصف دال على كثرة العبادة، فقال سبحانه: ﴿سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾.

٤ ـ الأمر بالاستغفار لهم:

قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠].

ففي هذه الآية دلالة على عظم منزلة الصحابة من جهتين:

الأولى: وصفهم بالسبق بالإيمان، وهذا يدل على أن فضيلة السبق منزلة مستقلة

(١) تفسير الطبري ٢٣/١٧٧.

وحدها، فحتى ولو عمل المتأخر عملاً أكثر من المتقدم فلن يفضله؛ لأن مع المتقدم فضائل مستقلة لا يمكن أن يدركها المتأخر، وهي منزلة السبق بالإيمان، وفضيلة الذب عن حضرته الشريفة، وفضل الهجرة معه وإليه ونصرته، وتبليغهم دين الله لمن جاء بعدهم، وغير ذلك من الفضائل[1].

الثانية: أن الله ﷻ أثنى على التابعين، وهم الذين يجيئون بعد المهاجرين والأنصار إلى يوم القيامة بأنهم يدعون لمن سبقهم من الصحابة بالإيمان والمغفرة، وهو في الحقيقة أمر لهم. عن عروة بن الزبير أنه قال: قالت لي عائشة: «يَا ابْنَ أُخْتِي، أُمِرُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لأَصْحَابِ النبي ﷺ فَسَبُّوهُمْ»[2]. قال النووي رحمه الله: «وأما الأمر بالاستغفار الذي أشارت إليه فهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ...﴾»[3]. وهذا يؤكد علو المنزلة التي يتمتع بها الصحابة دون غيرهم.

منزلة الصحبة في السُّنَّة:

ورد في السُّنَّة الكثير من النصوص في فضل الصحابة، ورفعة منزلتهم، ومن هذه النصوص:

١ ـ حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: «كان بين خالد بن الوليد وبين عبد الرحمٰن بن عوف شيء فسبَّه خالد، فقال رسول الله ﷺ: «**لَا تَسُبُّوا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِي، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَوْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ ولَا نَصِيفَهُ**»»[4]. وهذا يدل على فضيلة متناهية لصحابة رسول الله ﷺ لا يدركها اللاحق مهما بذل؛ حتى صار كل عمل صالح يعملونه لا يساوي في حجمه ـ عند الله ـ عمل من كان بعدهم؛ فإن إنفاق نصف مد شعير وتمر في ذلك الوقت أفضل من جبل أُحدٍ ذهباً، ننفقه نحن في سبيل الله ﷻ[5].

٢ ـ حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: «صَلَّيْنَا الْمَغْرِبَ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ ثُمَّ قُلْنَا: لَوْ جَلَسْنَا حَتَّى نُصَلِّيَ مَعَهُ الْعِشَاءَ، قَالَ: فَجَلَسْنَا فَخَرَجَ عَلَيْنَا، فَقَالَ: «**مَا زِلْتُمْ هَا**

---

(١) ينظر: تحقيق منيف الرتبة، للعلائي، ص:٨٦.

(٢) أخرجه مسلم ٨/ ٢٤١ ح٧٧٢٤.

(٣) شرح مسلم، للنووي ٨/ ١٥٨. وقال القاضي عياض: «الظاهر أنها قالت هذا عندما سمعت أهل مصر يقولون في عثمان ما قالوا، وأهل الشام في علي ما قالوا، والحرورية في الجميع ما قالوا». (ينظر: شرح مسلم، للنووي ٨/ ١٥٨).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ٤/ ٩٢.

هُنا؟» قُلْنا: يا رَسُولَ اللهِ، صَلَّيْنا مَعَكَ الْمَغْرِبَ، ثُمَّ قُلْنا نَجْلِسُ حَتَّى نصلي مَعَكَ الْعِشَاءَ، قَالَ: «**أَحْسَنْتُمْ أَوْ أَصَبْتُمْ**». قَالَ: فَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ، وَكَانَ كَثِيرًا ما يَرْفَعُ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ، فَقَالَ: «**النُّجُومُ أَمَنَةٌ لِلسَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَتِ النُّجُومُ أَتَى السَّمَاءَ مَا تُوعَدُ، وَأَنا أَمَنَةٌ لأَصْحَابِي فَإِذَا ذَهَبْتُ أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوعَدُونَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى أُمَّتِي مَا يُوعَدُونَ**»»[(١)]. والأمنة: بفتح الهمزة والميم: الأمن والأمان[(٢)]، ومعنى الحديث: أن النجوم ما دامت باقية، فالسماء باقية، فإذا انكدرت النجوم، وتناثرت في يوم القيامة، وهنت السماء، فانفطرت، وانشقت، وذهبت، وهو ﷺ أمان لأصحابه، فإذا ذهب، أتى أصحابه ما يوعدون؛ أي: من الفتن والحروب، وارتداد من ارتد من الأعراب، واختلاف القلوب، ونحو ذلك مما أنذر به صريحاً، وقد وقع كل ذلك. وقوله: «**وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي، أَتَى أُمَّتِي مَا يُوعَدُونَ**» معناه من ظهور البدع، والحوادث في الدين، والفتن فيه، ونحو ذلك[(٣)].

والشاهد من هذا الحديث «**وأصحابي أمنة لأمتي**»: فقد جعل الرسول ﷺ بقاء أصحابه في الأمة أشبه ببقائه فيهم، ومعلوم أن بقاءه ﷺ في أمته عصمة لها، وهكذا أصحابه فبقاؤهم في الأمة أمان لها من الزيغ والضلال، وهذا دليل قاطع على عظم منزلتهم ورفعة شأنهم.

٣ ـ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**يأتي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ لَهُمْ: فِيكُمْ مَنْ رَأَى رَسُولَ اللهِ ﷺ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ لَهُمْ: فِيكُمْ مَنْ رَأَى مَنْ صَحِبَ رَسُولَ اللهِ ﷺ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ. فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ لَهُمْ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ رَأَى مَنْ صَحِبَ مَنْ صَحِبَ رَسُولَ اللهِ ﷺ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ**»[(٤)]. والفئام هم الجماعة الكثيرة[(٥)].

ففي هذا الحديث إثبات فضل منزلة الصحبة، وكيف أن أثرها امتد حتى وصل إلى قرنين من بعدهم، فكانت سبباً مباشراً في الظفر والنصر على الأعداء، وامتد أثرها

---

(١) أخرجه مسلم ٧/ ١٨٣ ح٦٦٢٩.

(٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، ١١/ ٧٠، ومختار الصحاح، للرازي، ص:١١.

(٣) شرح مسلم، للنووي ١٦/ ٨٣، وفيض القدير، للمناوي، ٦/ ٣٨٥.

(٤) أخرجه البخاري، ٣/ ١٠٦١ ح٢٧٤٠، ومسلم، ٧/ ١٨٣ ح٦٦٣٠.

(٥) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، ٣/ ٤٠٦.

حتى فُتِح على التابعين بسببها؛ لأنهم صحِبوا من صحِبَ رسول الله ﷺ ثم امتد أيضاً حتى وصل إلى أتباع التابعين، ففُتِح عليهم؛ لأنهم صحبوا من صحب أصحاب رسول الله ﷺ، فأي منزلة أفضل من هذه؟!

ومن ناحية أخرى يحاول أبو محمد ابن حزم أن يظهر فضل الصحابة على من سواهم من الناحية المنطقية، فيَرجع وجوه التفاضل بين العاملين إلى سبعة أوجه:

الأول: الماهية: وهي أن تكون الفروض في أعمال أحدهما موافاة كلها، ويكون الآخر يضيع بعض الفروض وله نوافل. **والثاني**: الكمية: وهي العرض، أن يكون أحدهما يقصد بعمله وجه الله، لا يمزج به شيئاً البتة، ويكون الآخر يساويه في جميع عمله، إلا أنه ربما مزج بعمله شيئاً من حب الترقي في الدنيا، وأن يستدفع بذلك الأذى عن نفسه. **والثالث**: الكيفية: وهي أن يكون أحدهما يوفي عمله جميع حقوقه ورتبه، لا منتقصاً ولا مزيداً، ويكون الآخر ربما انتقص بعض رتب ذلك العمل وسننه، وإن لم يعطل منه فرضاً. **والرابع**: الكم: فإن استويا في أداء الفرض، ويكون الآخر أكثر نوافل، فيفضله هذا بكثرة عدد نوافله. **والخامس**: الزمان: فكمن عمل في صدر الإسلام، أو في عام المجاعة، أو في وقت نازلة بالمسلمين، وعمل غيره بعد قوة المسلمين، أو في زمن رخاء وأمن. **والسادس**: المكان: كصلاة في المسجد الحرام ومسجد المدينة، فهما أفضل من ألف صلاة فيما عداهما. **والسابع**: الإضافة: فركعة من نبي أو معه، أو صدقة من نبي، أو صدقة معه، أو ذكر من نبي أو ذكر معه، أو سائر أعمال البر منه ومعه. فقليل ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده.

فهذه هي وجوه التفاضل بين الناس، وهي يشترك الناس فيها جميعاً، غير أن الوجه الخامس، والوجه السابع، لا يشارك الصحابة فيه أحد البتة. فهم الذين آمنوا حين كفر الناس، وهم الذين أنفقوا حين بخل الناس، وهم الذين جاهدوا حينما كانوا قلة، يخافون أن يتخطفهم الناس، فما زادهم ذلك إلا إيماناً وتسليماً[1].

وخلاصة القول فإنه «لو لم يرد من الله ورسوله فيهم شيء ممّا ذكرناه، لأوجبت الحال الّتي كانوا عليها من الهجرة، والجهاد، ونصرة الإسلام، وبذل المهج، والأموال، وقتل الآباء، والأبناء، والمناصحة في الدّين، وقوّة الإيمان واليقين ـ القطع بتعديلهم، والاعتقاد بنزاهتهم، وأنّهم كافّةً أفضل من جميع الخالفين بعدهم، والمعدّلين الّذين يجيئون من بعدهم أبد الآبدين»[2].

هذه أهم الأمور المتعلقة بمنزلة الصحابة، وسيأتي أثناء الحديث عن العدالة في

---

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ٤/ ٩١.

(٢) الكفاية، للخطيب، ص: ٤٩.

المبحث التالي ذكر بعض النصوص التي تشهد بعلو منزلة الصحابة في لسان الشرع.

نشوء مصطلح عدالة الصحابة:

تُعَدُّ مسألة عدالة الصحابة من أبرز المسائل حضوراً في السجالات الفكرية بين المحدثين وخصومهم، وهي مسألة قديمة ولدت مع الخلافات العقدية الأولى في التاريخ الإسلامي، وذلك على يدي بعض الفرق التي تنتسب إلى الإسلام، ومنها فرقة الخوارج، وفرقة الشيعة، وفرقة المعتزلة. ثم في الأخير أوردَ أصحاب الاتجاه العقلي بعض الإشكالات حول هذه المسألة، وهي ملفقة من مقالات هذه الفرق، ولأجل هذا لا بد من عرض موقف هذه الفرق القديمة من الصحابة.

موقف الشيعة من عدالة الصحابة:

يؤمن الشيعة بعقيدة الإمامة، والتي تنص على فرض إمامة علي بن أبي طالب، وأن ذلك كان بوصية من النبي ﷺ[1]، ثم بعد ذلك تم تصدير الإمامة إلى اثني عشر إماماً بعد علي بن أبي طالب[2]. وقد أورد صاحب كتاب «الكافي» ـ الذي هو عندهم من أصح الكتب ـ باباً بعنوان: باب: أن الإمامة عهد من الله عز وجل معهود من واحد إلى واحد[3].

أما منزلة الإمامة عندهم، فهم يتفقون في الغلو فيها، لكنهم يختلفون في الدرجة، فبعضهم يرى أنها من أجلِّ الأمور بعد النبوة، وبعضهم يبلغ بها فوق مرتبة النبوة، ويحكم على من أنكرها بالردة والكفر[4]، ونتيجة لهذا الغلو في منزلة الإمامة وقع الشيعة في أصحاب رسول الله ﷺ فطفحت كتبهم بسبِّ الصحابة ولعنهم، فقالوا: إن المهاجرين والأنصار كتموا النص الذي جاء بإمامة علي، فكفروا إلا قليلاً منهم[5]، وعلى هذا فإن طائفة الشيعة لا تؤمن بعدالة الصحابة على وجه العموم[6]، بل نهجت في التعامل معهم منهجين متناقضين: **الأول**: منهج الغلو فيمن عدُّوه من أوليائهم؛ كعلي بن أبي طالب، والحسين بن علي رضي الله عنهما. **والثاني**: السب والتكفير لعامة الصحابة.

(١) ينظر: رجال الكشي ٢/ ٦٥٤.

(٢) ينظر: منهاج السُّنَّة، لابن تيمية ٢/ ١١١، وللاستزادة ينظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، للدكتور ناصر القفاري، ٢/ ٦٦٦.

(٣) أصول الكافي، للكليني، ١/ ٢٢٧.

(٤) ينظر: تلخيص الشافي، للطوسي، ٤/ ١٣١، والأنوار النعمانية، لنعمة الله الجزائري، ٢/ ٢٧٩.

(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٣/ ٣٥٦، وينظر: أصول الكافي، للكليني، ٢/ ٢٤٤. ورجال الكشي، ص:٦.

(٦) ينظر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، لأسد حيدر، ١/ ٥٩٢.

موقف الخوارج:

سبق الحديث عن اعتقاد هذه الفرقة في مبحث سابق، وأنها ولدت ـ باعتبارها فرقة ـ بعد ظهور الاختلافات والمنازعات في آخر عهد عثمان بن عفان، وأول عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنهما وذكرنا أن القاسم المشترك بين جميع فرق الخوارج، في رأي بعض العلماء هو تكفيرهم علياً، وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين، ومن صوّبهما، أو صوَّب أحدهما، أو رضي بالتحكيم، ولهذا فيمكن القول بأن عدالة الصحابة، وإن كانت أوسع دائرة من العدالة عند الشيعة، إلا أنها في الأخير ضاقت هذه الدائرة عندهم، فأخرجوا منها كبار الصحابة كعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، ثم أهل الجمل، ومن شايعهم، ثم معاوية، ومن ناصره[1].

موقف المعتزلة:

يرى بعض الباحثين أن مذهب الاعتزال كان أول ما ظهر في قوم من أصحاب علي رضي الله عنه اعتزلوا السياسة، وانصرفوا إلى العقائد، عندما نزل الحسن عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان[2]، ثم بعد ذلك جاء واصل بن عطاء[3]، وعمرو بن عبيد[4]، ووضعا أصول المذهب وقواعده، وسبق في مبحث سابق ذكر أهم الأصول التي يقوم عليها هذا المذهب. أما موقف المعتزلة من الصحابة فإنهم يتولون الشيخين أبا بكر، وعمر رضي الله عنهما وجميع الصحابة في عهديهما، إلا أنه لما وقعت الاختلافات في عهد عثمان بن عفان، اتخذ المعتزلة مواقف متباينة، فبعضهم توقف في الحكم على عثمان، من غير جرح ولا تعديل، وهذا هو موقف واصل بن عطاء، وأبي الهذيل العلاف[5][6]. وبعضهم عارض التوقف، ومشى على الأصل، وهو البراءة الأصلية،

---

(١) ينظر: عدالة الصحابة عند المسلمين، للفهداوي، ص: ١٤١.

(٢) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة ١/ ١٢٤. وينظر: موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية، لأبي لبابة حسين، ص: ٩.

(٣) هو: واصل بن عطاء الغزّال، إمام المعتزلة الأولى، أوتي فصاحة ومنطقاً، وكان ذا جدل ومناظرات. من مؤلفاته: أصناف المرجئة، ومعاني القرآن، مات سنة (١٣١هـ). (ينظر: معجم الأدباء، لياقوت الحموي ٥/ ٥٦٧، والوافي بالوفيات، للصفدي ٢٧/ ٢٤٥، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٥/ ٤٦٤).

(٤) ينظر ترجمته.

(٥) هو: محمد بن الهذيل العلاف، رأس الطبقة السادسة من المعتزلة، قال الشهرستاني: شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها، مات سنة (٢٣٥هـ). (ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني ١/ ٤٨، وتاريخ بغداد، للخطيب ٣/ ٣٦٦، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٠/ ٥٤٢).

(٦) ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص: ٤٥٥، وموقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية، لأبي لبابة حسين، ص: ٧٩.

فلم يثبت عنه ما يوجب الحكم بالفسق أو الكفر، وهذا رأي القاضي عبد الجبار[١].

وبعضهم قال: إن أحد الفريقين: فريق عثمان، وفريق خصومه، فاسق لا محالة، لكن لم يعين أيهما وقع بالفسق على وجه التحديد، وهذا رأي عمرو بن عبيد[٢].

أما موقف المعتزلة من أصحاب الجمل وصفين فهم ينسبون من شارك فيهما من الصحابة إلى الفسق، وحكموا برد شهادتهم[٣]، وقد بالغوا في ذم أهل الشام، حتى بلغ الجاحظ في الغلو الغاية القصوى، فحكم بإكفار من لم يكفر معاوية[٤].

أما في خلاف علي مع أصحاب الجمل، فقد حكم جمهور المعتزلة بتصويب علي في هذا الخلاف، إلا أن عمرو بن عبيد كان له موقفٌ مختلفٌ، فطعن في عدالة من وقع في هذا النزاع، وبلغ به الحال إلى القول: «لو شهد عندي علي، وعثمان، وطلحة، والزبير على شراك نعل، ما قبلت شهادتهم»[٥].

أما إبراهيم النظام وهو من رؤوس المعتزلة[٦]، فقد تجاوز كل ذلك، وأقذع في أصحاب رسول الله ﷺ بدءاً من أبي بكر، وعمر بن الخطاب، إلى ابن مسعود؛ حيث كذَّبه واتهمه، وشتم زيد بن ثابت، وعابَ على عثمان، وطعن في أبي هريرة[٧].

هذه هي مواقف الفرق تجاه مسألة عدالة الصحابة، وكما رأينا فإن أقوالهم وإن كانت تختلف في درجة الغلو، إلا أنها في الأخير تؤول إلى نزع العدالة عن صحابة رسول الله ﷺ.

---

(١) **هو**: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الله الهمداني الأسد آبدي، من أئمة المعتزلة، وأبرز الذين دوَّنوا تراثهم. من مؤلفاته: المغني في أبواب التوحيد والعدل، وشرح الأصول الخمسة، وأصول الدين، وغيرها، مات سنة (٤١٥هـ). (ينظر: تاريخ بغداد ١١/١١٣، وسير أعلام النبلاء ١٧/ ٢٤٤).

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، ص:٣٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص:٣٠٥.

(٤) ينظر: رسالة في النابتة للجاحظ، مطبوعة من ضمن رسائل الجاحظ، ٢/٨.

(٥) تاريخ بغداد، للخطيب ١٢/١٧٨.

(٦) **هو**: أبو إسحاق: إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد الضبعي، البصري، النظام، المتكلم. أحد رجالات المعتزلة، وأشدهم غلوّاً حتى كفره بعض أصحابه، وله مصنفات كثيرة، منها كتاب «الطفرة» وكتاب «الجواهر والأعراض»، وكتاب «حركات أهل الجنة»، وكتاب «الوعيد»، وكتاب «النبوة»، قال الذهبي: «تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ، كان يقول: إن الله لا يقدر على الظلم ولا الشر، ولو كان قادراً، لكنا لا نأمن وقع ذلك، وإن الناس يقدرون على الظلم، وصرح بأن الله لا يقدر على إخراج أحد من جهنم، وأنه ليس يقدر على أصلح مما خلق». وقال ابن حجر: «من رؤوس المعتزلة، متهم بالزندقة، وكان شاعراً أديباً بليغاً، وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة»، مات سنة بضع وعشرين ومائتين. (ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٠/ ٥٤٢، والوافي بالوفيات، للصفدي ٦/ ١٤، ولسان الميزان، لابن حجر ١/ ٦٧، والفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، ص:١١٣).

(٧) ينظر: تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص:٢٣ وص: ٢٤ وص: ٢٥.

نشأة مصطلح عدالة الصحابة:

يرى بعض أصحاب هذا الاتجاه أن مصطلح «عدالة الصحابة» وقعت صياغته في فترة متأخرة، وتم تأسيسه بعد القرن الرابع الهجري، وكان ـ بالأساس ـ عملاً دفاعياً لمواجهة الفرق الطاعنة على الصحابة في العصور الأولى[١].

يقوم هذا الإشكال على مناقشة عدالة الصحابة من حيث النشأة لهذا المصطلح، حيث يحاول أصحابه إظهار أن مفهوم عدالة الصحابة لم تقع صياغته على هذا النحو، إلا في فترة متأخرة جدّاً، أوصلها بعضهم إلى ما بعد القرن الرابع[٢]، ويمثلون لذلك بكتاب ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث»، فقد كان يمثل نموذجاً على أن المسلمين كانوا لا يقبلون كل مرويات الصحابة، بل كانوا ينتقدون بعضهم، ويرمونهم بالكذب، وكتب التاريخ تروي لنا أخباراً كثيرة عن عادة سب الصحابة في القرن الرابع من الهجرة[٣].

وبعد تدقيق النظر في هذا الإشكال، نلاحظ أنه يقوم على مجموعة من الأخطاء العلمية، **منها**: أنه يقطع بأن مسألة عدالة الصحابة تم تأصيلها، وصياغة مفهومها، في مرحلة زمنية متأخرة، وهذا ـ من دون شك ـ خطأ علمي كبير؛ لأن مسألة العدالة بالمعنى الاصطلاحي تم الحديث عنها في وقت مبكر من الرواية، كما في قوله ﷺ: «**أُوصِيكُمْ بِأَصْحَابِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ، حَتَّى يَحْلِفَ الرَّجُلُ، وَلَا يُسْتَحْلَفُ، وَيَشْهَدَ الشَّاهِدُ، وَلَا يُسْتَشْهَدُ**»[٤]، فوصيته، بأصحابه ثم إخباره بأن الكذب سيفشو فيمن بعدهم، يدلُّ دلالة صريحة على اتصاف الصحابة بأهم قيمة مركزية في مسألة العدالة، وهي الصدق.

وقد وردت العدالة ـ أيضاً ـ في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، وفيه: «والمسلمون عدول بعضهم على بعض في الشهادات، إلا مجلوداً في حد، أو مجرباً عليه شهادة الزور، أو ظنيناً في ولاء أو دية، فإن الله ـ تعالى ـ تولى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود، إلا بالبينات والأيمان»[٥]، وغير ذلك من النصوص.

---

(١) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٧١، والإسلام والحداثة، لعبد المجيد الشرفي ص:٧٨، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٣٧، والسُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٨٦.

(٢) ينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٣٧.

(٣) ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة ٢/٧٧٦، والدارقطني في سننه ٤/٢٠٧، والبيهقي في الكبرى ١٠/١٥٥، من وجوه كثيرة. وقال شيخ الإسلام ـ معلقاً على هذه الرسالة ـ: «ورسالة عمر المشهورة في القضاء إلى =

ومنشأ الخطأ في هذا الإشكال هو الخلط بين صحة دلالة هذا المصطلح وبين ظهوره، فصاحبه افترض عدم وجود هذا المصطلح، وأنه لم يظهر إلا متأخراً، ثم حكَمَ بعد ذلك بعدم صحته؛ بناء على هذا الافتراض، وهو افتراض غير صحيح أصلاً، فلأن مصطلح عدالة الصحابة كان من المسلمات لدى الصدر الأول، لم يحتج إلى ذكره وتأكيده، لكن بعد ظهور النزاعات العقدية والفرق الكلامية ـ كما ظهر من العرض السابق لموقف الطوائف الثلاث من عدالة الصحابة، والتي بدأت تنازع في هذه المسلمة ـ احتاج المحدثون إلى إعادة إنتاج هذا المصطلح من جديد، فأصبح شعاراً لأهل السُّنَّة، يؤكدونه في كل مناسبة، ويذكرونه في كتب العقائد[1]، وهذا هو السبب في حضوره المتأخر، وخفوته المتقدم.

أما الاستدلال على عدم صحة هذا المفهوم: «عدالة الصحابة» بوجود ظاهرة سب الصحابة في القرون المتقدمة[2]، وأن هناك من الأمثلة ما يؤيد ذلك، مثل ما وقع في كتاب «مختلف الحديث» لابن قتيبة من نقله أقوال من يطعن في بعض الصحابة، أو ما يقع بين السُّنَّة والشيعة من نحو ذلك، إلا أن هذه الأمثلة غير صحيحة، ولا يجوز الاستدلال بها على نفي العدالة؛ لأنه عند النظر في المثال الأول لا نجد شيئاً مما ذكره الكاتب، إلا ما أورده ابن قتيبة عن أكثر المعتزلة غلوّاً، وهو إبراهيم النظام، من سبِّه للصحابة، وسخريته بهم[3]، وهذا لا يعتد به، والنظام من أشد المعتزلة غلوّاً وضلالاً، حتى إنه حكم بكفره بعض أصحابه من المعتزلة[4].

أما ما يقع عند السُّنَّة والشيعة من سبٍّ للصحابة، فهذا أيضاً لا يجوز الاستدلال به على إسقاط العدالة؛ لأن الشيعة ـ كما سبق ذكر مذهبهم ـ اخترعوا عقيدة من عندهم وهي عقيدة الإمامة، ثم قسَّموا الصحابة بناء على هذا الاعتقاد الفاسد.

= أبي موسى الأشعري تداولها الفقهاء، وبنوا عليها، واعتمدوا على ما فيها من الفقه وأصول الفقه». (منهاج السُّنَّة ٦/ ٧١). وقال الحافظ ابن كثير: «هذا أثرٌ مشهور، وهو من هذا الوجه غريب ويسمى وجادة، والصحيح أنه يحتج بها إذا تحقق الخط؛ لأن أكثر كتب رسول الله ﷺ إلى ملوك الأقطار كذلك، وقد بسطت القول بصحتها في أول كتاب البخاري ولله الحمد وقد ورد هذا الأثر من وجه آخر كما رواه الحافظ البيهقي في سننه...». (مسند الفاروق، لابن كثير ٢/ ٥٤٦).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٣٥/ ٥٤، ولوامع الأنوار، للسفاريني ٢/ ٣٧٧.

(٢) ينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٣٧.

(٣) ينظر: تأويل مختلف الحديث، ص:٢٣ وما بعدها.

(٤) قال عبد القاهر البغدادي ـ عن النظام ـ: «قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة، منهم أبو الهذيل، في كتابه المعروف بالرد على النظام، وفي كتابه الرد عليه في الأعراض والإنسان، والجزء الذي لا يتجزأ، ومنهم الجبائي، فقد كفر النظام في قوله: «إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة»، ومنهم الإسكافي، له كتاب على النظام، كفره فيه في أكثر مذاهبه، ومنهم جعفر بن حرب، صنف كتاباً في تكفير النظام». (ينظر: الفرق بين الفرق، ص:١١٥).

أمَّا أهل السُّنَّة فلم يقع من علمائهم كلمة واحدة تجاه صحابة رسول الله ﷺ ولو افترضنا صدورها من أحد منهم، فإنه لا ينظر إليه؛ لمخالفته إجماع أهل السُّنَّة في ذلك، وأما ما نقله أحدهم[(١)] عن النسائي من قوله عن معاوية: «**وما له لا أشبع الله بطنه**»، فلو ذكر الكاتب السياق الكامل لهذا النص لفهمه على وجهه الصحيح، وسياق النص هو أن النسائي لما ألف كتابه «خصائص علي بن أبي طالب»[(٢)] أنكر عليه بعض الناس ذلك؛ إذ كيف يؤلف في فضائل علي ويترك التصنيف في فضائل الشيخين أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما؟ قال: «دخلنا إلى دمشق والمنحرف عن علي بها كثير، فصنفت كتاب الخصائص؛ رجاء أن يهديهم الله» فهو هنا يبرر موقفه بأنه كان تأليفه لأجل كثرة النواصب في الشام لرجاء هدايتهم، ثم تابع الراوي حديثه عن النسائي، وقال: «إنه صنَّف بعد ذلك فضائل أصحاب رسول الله ﷺ وقرأها على الناس، وقيل له وأنا حاضر: ألا تخرج فضائل معاوية؟ فقال: أي شيء أخرِّج؟! اللَّهُمَّ لا تشبع بطنه[(٣)]!

---

(١) ينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص: ٢٣٧.

(٢) وهو مطبوع في كتاب مفرد بتحقيق أحمد ميرين البلوشي، نشر مكتبة المعلا، الكويت، وهو مطبوع أيضاً ضمن كتاب السنن الكبرى، للنسائي ٥/ ١٠٥.

(٣) يشير بهذا إلى حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كُنْتُ أَلْعَبُ مَعَ الصِّبْيَانِ، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَتَوَارَيْتُ خَلْفَ بَابٍ، قَالَ: فَجَاءَ فَحَطَأَنِي حَطْأَةً، وَقَالَ: **اذْهَبْ، وَادْعُ لِي مُعَاوِيَةَ**، قَالَ: فَجِئْتُ، فَقُلْتُ: هُوَ يَأْكُلُ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ لِي: **اذْهَبْ وَادْعُ لِي مُعَاوِيَةَ**، قَالَ: فَجِئْتُ فَقُلْتُ: هُوَ يَأْكُلُ، فَقَالَ: **لَا أَشْبَعَ اللهُ بَطْنَهُ**» والحديث أخرجه مسلم ١/ ٢٤٠ ح٢١٥٠، ٨/ ٢٧ ح٦٧٢٠.

وهذا الحديث ليس فيه منقصة معاوية، وإنما هو جرى من النبي ﷺ من غير قصد الدعاء؛ وهذا له نظائر كثيرة في السُّنَّة؛ منها حديث أنس بن مالك رضي الله عنه وفيه: أن النبي ﷺ لما رأى يتيمة أم سليم، قال لها: «**آنْتِ هِيَهْ؟، لَقَدْ كَبِرْتِ لَا كَبِرَ سِنُّكِ**»، فرجعت اليتيمة إلى أم سليم تبكي، وأخبرتها بالخبر فجاءت أم سليم إلى النبي ﷺ وسألته عن ذلك، فضحك رسول الله ﷺ ثم قال: «**مَا تَعْلَمِينَ أَنَّ شَرْطِي عَلَى رَبِّي أَنِّي اشْتَرَطْتُ عَلَى رَبِّي، فَقُلْتُ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، أَرْضَى كَمَا يَرْضَى الْبَشَرُ، وَأَغْضَبُ كَمَا يَغْضَبُ الْبَشَرُ، فَأَيُّمَا أَحَدٍ دَعَوْتُ عَلَيْهِ، مِنْ أُمَّتِي، بِدَعْوَةٍ لَيْسَ لَهَا بِأَهْلٍ، أَنْ يَجْعَلَهَا لَهُ طَهُورًا، وَزَكَاةً، وَقُرْبَةً، تُقَرِّبُهُ بِهَا مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**». (أخرجه مسلم ٨/ ٢٦ ح٦٧٩٢).

وبناء على هذا فقد عد الإمام مسلم هذا الحديث من فضائل معاوية، وذلك أنه بعد ما أورد حديث اشتراط الرسول ﷺ على ربه أورد بعده حديث معاوية، ولهذا قال النووي مبوِّباً عليه: «باب: مَن لعَنهُ النبيُّ ﷺ أو سبَّه أو دعا عليه وليس هو أهلاً لذلك؛ كان له زكاةً وأجراً ورحمة». (ينظر: شرح مسلم، للنووي ١٦/ ١٥٦، وسير أعلام النبلاء ١٤/ ١٣٠).

ورأى بعض العلماء أن هذا الحديث يدل على فضيلة معاوية؛ لأن عدم الشبع هو متطلب الملوك وسعادتهم. قال ابن كثير: «وقد انتفعَ معاويةُ بهذه الدعوة في دُنياه وأُخراه، أما فى دنياه فإنه لما صار إلى الشام أميراً كان يأكلُ في اليوم سبعَ مرات، يُجاء بقصعةٍ فيها لحمٌ كثير وبصلٌ فيأكل منها، ويأكل فى اليوم سبع أكلات بلحم، ومن الحلوى والفاكهة شيئاً كثيراً، ويقول: «والله ما أشبع، وإنما أعيا»، وهذه نعمةٌ ومعدةٌ يرغبُ فيها كلُّ الملوك». (ينظر: البداية والنهاية ١١/ ٤٠٢).

وسكتُّ، وسكت السائل»[١]، فإذاً يظهر من السياق الكامل لهذا النص أن الإمام النسائي لم يكن قصده من هذا الجواب الإزراء بمعاوية ﵁، وإنما كان لتخفيف غلواء هذا الذي توجه إليه بالسؤال.

علاقة العدالة بالعصمة:

يؤكد بعض أصحاب هذا الاتجاه أن العدالة عند المحدثين معنى مرادف للعصمة، ويقولون إن النصوص جاءت بالإخبار عن خيرية جيل الصحابة على وجه العموم وليست بتعديلهم وعصمتهم، وهناك فرق بين الاثنين[٢]، وأن تعديل الصحابة على هذا النحو مما لا يقبل به العقل، ولا يقره المنطق، ولا يسمح به التاريخ[٣].

وأول ما نستقبل به هذا الإشكال هو عدم التسليم بأن العدالة تعني العصمة، فهناك فرق كبير بينهما، فوصف الإنسان بالعصمة يعني سلامته التامة من الذنب والخطأ. وأما وصفه بالعدالة عند المحدثين فيعني غلبة الصلاح عليه وتحرزه التام من الكذب[٤]. قال ابن المسيب: «ليس من شريفٍ ولا عالم، ولا ذي سلطان إلا وفيه عيب لا بد، ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه، من كان فضله أكثر من نقصه وهِبَ نقصه لفضله»[٥]. قال الشافعي: «لا أعلم أحداً أعطي طاعة الله حتى لم يخلطها بمعصية الله إلا يحيى بن زكريا ﵇... فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدَّل، وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرَّح»[٦].

والمقصود أن المحدثين يثبتون العدالة، وينفون العصمة؛ ويؤكِّد هذا أن هؤلاء النقاد أثبتوا في مصنفاتهم ما وقع لبعض الصحابة من المعاصي والذنوب، حتى الكبائر منها، كما حصل مع ماعز، والغامدية ﵄[٧]. وهذا ينافي العصمة ويدفعها، فرجع الأمر إلى القول بأن إثباتنا صدق روايتهم لا يلزم منه بحال ثبوت العصمة لهم.

---

(١) تهذيب الكمال، للمزي ١/٣٣٨، وينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٤/١٢٩، وبغية الراغب المتمني في ختم النسائي، للسخاوي، ص: ١٢١.

(٢) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص: ٢٧١، والإسلام والحداثة، لعبد المجيد الشرفي، ص: ٧٨، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص: ٢٣٧، والسُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص: ١٨٦. وهموم مسلم، التفكير بدلاً من التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص: ٤٥.

(٣) ينظر: نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية، للحاج حسين ١/٣٤٧.

(٤) ينظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، للعلائي، ص: ١٠٢.

(٥) الكفاية، للخطيب، ص: ٧٩.

(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧) سبق تخريج حديث ماعز، وسيأتي لاحقاً تخريج حديث الغامدية.

ثم إن إثباتنا لعدالة الصحابة ـ دون من سواهم ـ يعود لاعتبارات كثيرة، لا توجد عند المتأخرين، **منها**: أن الله عز وجل شهد لهم بالخيرية، فقال سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] قال ابن عباس: «هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة، وشهدوا بدراً والحديبية»[١]. **ومنها**: أن الله عز وجل وعدهم بالجنة، وأثنى على سيرتهم، وقد ذكرنا ذلك في مبحث سابق.

كما أن وصف المحدثين للصحابة بالعدالة يتوافق تماماً مع النص النبوي الذي يقضي بسلامة صحابة رسول الله ﷺ من الكذب، وأنه سيكون فيمن بعدهم، وقد ورد في ذلك بعض الأحاديث، **منها**: حديث عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قال: «**إِنَّ خَيْرَكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ**» قَالَ عِمْرَانُ: فَلَا أَدْرِي، أَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعْدَ قَرْنِهِ قرنين؟ أَوْ ثَلَاثَة، «**ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَهُمْ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَخُونُونَ وَلَا يُتَّمَنُونَ، وَيَنْذُرُونَ وَلَا يُوفُونَ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ**»[٢]. ومثله حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال ﷺ: «**خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ يَلُونِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ تسبق شهادَتَهُ**»[٣].

ومثله حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن أبيه؛ أن رسول الله ﷺ قام فيهم خطيباً، فقال: «**أُوصِيكُمْ بِأَصْحَابِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ، حَتَّى يَحْلِفَ الرَّجُلُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ، وَيَشْهَدَ الشَّاهِدُ وَلَا يُسْتَشْهَدُ**»[٤]. وهذه الأحاديث الثلاثة من جهة تدل على تزكية النبي ﷺ لأصحابه، فقد وصفهم بالخيرية في الحديث الأول والثاني، وفي الحديث الثالث أوصى أمته بأصحابه[٥]، ومن جهة أخرى تدل هذه النصوص على انتشار الخيانة، والاستهانة بالأيمان، وفشو الكذب، في القرون التي بعدهم ـ والقرن هو مقدار التوسط في أعمار أهل الزمان، فهو في كل قوم على قدر أعمارهم[٦] ـ.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٧/ ١٠١.

(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٩٣٨ ح٢٥٠٨، ومسلم ٧/ ١٨٥ ح٦٦٣٨.

(٣) أخرجه مسلم ٧/ ١٨٤ ح٦٦٣٢.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) لا يتردد بعض أصحاب هذا الاتجاه في الحكم بوضع هذه الأحاديث، وأنها وضعت لتكريس التبعية التقليدية ـ كما يقول ـ ثم يمضي دون أن يكلف عقله بإثبات دليل واحد على صحة هذا الحكم. (ينظر: تحديث الفكر الإسلامي، لعبد المجيد الشرفي، ص: ٧٥).

(٦) ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي ١/ ١٩٥.

ففي الحديث الأول قال: «**ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَهُمْ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ ولَا يُسْتَشْهَدُونَ**»؛ أي: أنهم لا يطلب منهم الشهادة؛ لعلم الناس أنه لا شهادة عندهم، فهو كناية عن الكذب[1]. ثم قال: «**وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ**»؛ أي: يحبون التوسع في المأكل والمشرب، وهي أسباب السمن، أو يتعاطون التسمين، أو يتكثرون بما ليس فيهم، ويدعون ما ليس لهم من الشرف[2].

وفي الحديث الثاني قال: «**يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ**»؛ المراد: أنهم لا يتورعون، ويستهينون بأمر الشهادة واليمين[3]. وقيل: المراد: أن الناس لا يصدقونهم لإكثارهم الكذب، فيحتاجون فيه إلى اليمين فيأتون باليمين إما قبل الشهادة أو بعدها، ليصدقهم الناس في شهادتهم[4].

وفي الحديث الثالث: قال: «**ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ، حَتَّى يَحْلِفَ الرَّجُلُ ولَا يُسْتَحْلَفُ، وَيَشْهَدَ الشَّاهِدُ ولَا يُسْتَشْهَدُ**»؛ أي: يكون الكذب بين الناس أمراً مألوفاً، فينتشر بينهم من غير نكير[5].

وما يؤكد أن الحكم بعدالة الصحابة لا يناقض المنطق ولا العقل، أننا عندما نقرأ الواقع التاريخي لما قبل الإسلام، نجد أن العربي كان لا يستعظم شيئاً أكثر من استعظامه لخصلة الكذب ـ وقد سبق بيان ذلك في مبحث سابق[6] ـ فقد كان طبع الكذب مرذولاً عندهم، ثم لما جاء الإسلام تعززت هذه القيمة عندهم. ومن تتبع سيرة الصحابة، فسيلاحظ أنهم كانوا يعتقدون أن الكذب على رسول الله ﷺ أشد الذنوب، ويحترزون منه غاية الاحتراز[7]، ولهذا فقد كان ﷺ يكتفي لقبول أخبار أصحابه بثبوت إسلامهم، فإذا ثبت إسلام المرء لم يحتج إلى التحقق من صحة خبره، ومن الأمثلة على هذا حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «جَاءَ أعرابي إِلَى النَّبِي ﷺ فَقَالَ: إني رَأَيْتُ الْهِلَالَ. قَالَ: «**أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ؟ أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ؟**» قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: «**يَا بِلَالُ أَذِّنْ في النَّاسِ أَنْ يَصُومُوا غَدًا**»»[8].

---

(١) ينظر: حاشية السندي على صحيح البخاري ٢/١١٧.
(٢) ينظر: فيض القدير، للمناوي ٣/٦٦٣.
(٣) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٥/٢٦١.
(٤) ينظر: حاشية السندي على صحيح البخاري ٢/١١٧.
(٥) ينظر: تحفة الأحوذي، للمباركفوري ٦/٣٢٠.
(٦) ينظر: ص:١٤٧.
(٧) ينظر: ظفر الأماني، للكنوي، ص:٧٠٥.
(٨) أخرجه أبو داود ٢/٢٧٤ ح٢٣٤٢، والترمذي ٣/٧٤ ح٦٩١، وابن ماجه ١/٥٢٩ ح١٦٥٢، والنسائي ٢/٦٨ ح٢٤٢٢ و٢/٦٨ ح٢٤٢٤ و: ح٢٤٢٥ مرسلاً.

ومع كون الصحابة كما مرَّ معنا ينفرون من الكذب، بحكم طبيعتهم العربية، فقد جاء الإسلام وعزز هذه القيمة عندهم، فصار الصدق مركوزاً في قلوبهم، بعد أن كان في طبائعهم، خاصة أنه جاء الوعيد الشديد لمن كذب على رسول الله ﷺ، ومن ذلك الحديث المتواتر: «**مَن كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**»[١]. وقد فعل هذا النص وغيره من النصوص فعله في نفوس الصحابة ﷺ، فها هو الزبير بن العوام يقول ـ بعد أن لامه ولده عبد الله على عدم تحديثه عن رسول الله ﷺ: أما إني لم أفارقه ولكن سمعته يقول: «**من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار**»[٢]، ويقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «إذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ فلأن أخرَّ من السماء أحبُّ إليَّ من أن أقول عليه ما لم يقل...»[٣]. وكان منهم من يفزع إذا روى حديثاً عن رسول الله ﷺ كما روي ذلك عن أنس رضي الله عنه[٤]، وكان ابن مسعود رضي الله عنه إذا شرَعَ في الحديث وقال: سمعت رسول الله، انتفخت أوداجه، ثم قال: أو دون ذلك، أو فوق ذلك، أو قريب من ذلك، أو شبيه بذلك، أو كما قال[٥].

وفي جانب متصل بذلك، كان عامة الصحابة على حال كبير من الخوف من الله ـ تعالى ـ والصدق في الإنابة إليه، بل إنه حتى من يقع منهم في بعض الكبائر، كالزنى، ونحوه، يكون عندهم من الأحوال الصالحة ما لا يكاد يوجد عند صالحي المتأخرين، ومن ذلك قصة المرأة الغامدية التي وقعت في الزنى، فجاءت إلى النبي ﷺ فقالت: «يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي، فرَدَّهَا، فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، لِمَ تَرُدُّنِي؟ لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدَّنِي كَمَا رَدَدْتَ مَاعِزًا، فَوَاللهِ إِنِّي لَحُبْلَى، قَالَ: «**إما لَا، فَاذْهَبِي حَتَّى تَلِدِي**»، فَلَمَّا وَلَدَتْ، أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي خِرْقَةٍ، قَالَتْ: هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ، قَالَ: «**اذْهَبِي، فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَفْطِمِيهِ**» فَلَمَّا فَطَمَتْهُ، أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي يَدِهِ كِسْرَةُ خُبْزٍ، فَقَالَتْ: هَذَا يَا نَبِيَّ اللهِ، قَدْ فَطَمْتُهُ، وَقَدْ أَكَلَ الطَّعَامَ، فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَحُفِرَ لَهَا إِلَى صَدْرِهَا، وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوهَا...»[٦]، «فانظر إلى عزم الصحابية رضي الله عنها على أصعب قتلة على النفوس، وأوجع ميتة للقلوب، وبقاء عزمها على ذلك هذه المدة الطويلة، ومطالبتها في ذلك غير مكرهة ولا متوانية، وهذا ـ أيضاً ـ

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) سبق تخريجه. ينظر: ص:٨٩.

(٣) أخرجه مسلم ٣/ ١١٣ ح٢٥١١.

(٤) الكامل، لابن عدي ١/ ١٨.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦) أخرجه مسلم ٥/ ١٢٠ ح٤٥٢٨.

وهي من النساء الموصوفات بنقصان العقول والأديان، فكيف برجالهم ﷺ؟»[1].

وخلاصة الحديث أن مفهوم العدالة عند المحدثين مفهوم مغاير تماماً للعصمة، ومن خلط بينهما فهو ناتج عن أمرين: إما أنه لم يفهم مراد المحدثين من معنى العدالة، وإما أنه لا يعرف موقف الصحابة من جهة تحرزهم عن الكذب.

منافاة العدالة للاقتتال والتحارب:

لنفي عدالة الصحابة يذهب بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى الاستعانة بالتاريخ، إذ إن فيه أخباراً قبيحة وردت عن بعض الصحابة، كما يقولون، فضلاً عن الانقسامات السياسية، والصراع على السلطة بينهم، وما نشأ عنها من فتن وحروب، قد أوغرت الصدور بالأحقاد، واستباح كل فريق التجريح بالفريق الآخر[2]، وعلى هذا فقالوا: إن القول بعدالة جميع الصحابة يرجع إلى منهج انتقائي متناقض؛ لأن المنظومة النصية التي نقلت لنا فضائل الصحابة هي ذاتها التي نقلت لنا أيضاً مثالبهم ونقائصهم، ومن حكم بالعدالة على الصحابة معتمداً على هذه النصوص، فيلزمه تبعاً لذلك قبول هذه النقائص والمعايب بناء على وحدة المصدر في الأمرين معاً[3].

ويقوم هذا الإشكال على محاولة خلع وصف العدالة عن الصحابة؛ لأجل أنهم لابسوا الفتن، واشتركوا فيها؛ كفتنة مقتل عثمان رضي الله عنه، أو ما جرى بين أهل الكوفة وأهل الشام، أو نحو ذلك. والحقيقة أن هذه المسألة قد جرى تضخيمها، والنفخ فيها إلى درجة قصوى، فمن خلال عرض الإشكال السابق يظهر للقارئ ـ الخالي الذهن ـ أن الصحابة لم يبق أحدٌ منهم إلا وتلبَّس بالفتن. والحق أن هذا باطل قطعاً، ولا يقول به من يملك قدراً من الاعتدال، ولدينا نص صحيح يقطع بقلة من شارك من الصحابة في الفتن: قال محمد بن سيرين: «هاجت الفتنة، وأصحاب رسول الله ﷺ عشرة آلاف، فما حضر منهم مائة، بل لم يبلغوا ثلاثين»[4]. وقال ابن تيمية عن هذا الإسناد: «أصح إسناد على وجه الأرض»[5].

---

(١) الروض الباسم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم، لابن الوزير ١/ ١١١.

(٢) ينظر: تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:٢٠٩، وص: ٢١٠. والسُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص: ١٨٥.

(٣) ينظر: الإسلام السُّنِّي، لبسام الجمل، ص:٦٢. ودراسات في الحديث والمحدثين، لهاشم الحسني، ص:٧٦، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص: ٢٣٤، وهموم مسلم، التفكير بدلاً من التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:٣٨، وص: ٣٩.

(٤) سبق تخريجه. ينظر: ص: ١٥١.

(٥) منهاج السُّنَّة ٣/ ١٨٦.

وفي نص آخر: يقول الشعبي: «لم يشهد الجمل من أصحاب رسول الله ﷺ غير علي، وعمار، وطلحة، والزبير، فإن جاؤوا بخامس فأنا كذاب»[(١)]، ولعل الشعبي أراد هذا العدد من البدريين، كما جاء موضحاً في رواية أخرى[(٢)]؛ وقد قام أحد الباحثين بتتبع المصادر التاريخية والحديثية؛ لمعرفة عدد الصحابة الذين شاركوا في الفتنة، فلم يثبت له إلا نحوٌ من خمسة وثلاثين صحابياً[(٣)].

أما مقتل عثمان فإن الروايات التاريخية تتفق على عدم ذكر أي من الصحابة في مباشرة قتله، إلا ما ذكر من تورط محمد بن أبي بكر في أنه كان ممن دخل على عثمان يوم قتله، لكنه خرج ولم يباشر قتله[(٤)].

ومن جهة أخرى فإن من شارك من الصحابة في هذه الحروب ـ وهم عدد يسير كما رأينا ـ لم تسجل لنا كتب التاريخ أن أحداً منهم اتهم خصمه في الطرف الآخر بالكذب، وضعف الديانة، فقد كانت النصوص النبوية لدى الجميع بمعزل عن الاتهام، حتى ولو كانت ـ أعني: هذه النصوص ـ لها علاقة مباشرة بالأحداث، ومن ذلك مثلاً: أنه لما تقابل معسكر الكوفة بقيادة علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع معسكر الشام بقيادة معاوية، وانتهت المعركة، كان من أبرز نتائجها مقتل عمار بن ياسر رضي الله عنه الذي يقاتل مع علي بن أبي طالب، فجاء عمرو بن حزم إلى عمرو بن العاص ـ وكان الأخير قائداً في معسكر معاوية ـ وقال له: قُتِل عمار، وقد قال رسول الله ﷺ: «**تَقْتُلُكَ الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ**»[(٥)]، ففزع عمرو بن العاص، وذهب مسرعاً إلى معاوية، فقال له: ما شأنك؟ فقال عمرو: قتل عمار. فقال معاوية: قتل عمار، فماذا؟ فقال عمرو: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**تَقْتُلُه الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ**» ـ وقبل أن أكمل القصة أذكر بأن هذا النص يعني الحكم على معاوية ومعسكره بالبغي والظلم، وهذا يعني حسم حق المشروعية في المعركة لمصلحة علي بن أبي طالب ـ فما كان من معاوية إلا أن استسلم لهذا النص ولم يكذّبه، وإنما قال لعمرو: دحضت في بولك أو نحن قتلناه؟ إنما قتله علي وأصحابه، جاؤوا به حتى ألقوه بين رماحنا»[(٦)].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٧/ ٥٣٨ ح٣٧٧٨٢.

(٢) ينظر: تاريخ الطبري ٣/ ٦.

(٣) ينظر: الصحابة المعتزلون للفتنة الكبرى، لخالد كبير علال، ص: ٣٣.

(٤) ينظر: البداية والنهاية لابن كثير ٧/ ٢٠٧، وينظر: فتنة المواجهة بين أمير المؤمنين عثمان والمتمردين من أهل الأمصار في المدينة، لمحمد أبا الخيل، ص: ٤٤، وعدالة الصحابة عند المسلمين، للفهداوي، ص: ٢٨١.

(٥) أخرجه البخاري ١/ ١٧٢ ح٤٣٦، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ومسلم ٨/ ١٨٦ ح٧٥٠٦، من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٦) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند ٤/ ١٩٩ ح١٧٨١٣، وينظر: تاريخ دمشق، لابن عساكر ٤٣/ ٤٣١.

وهذه القصة تدل بشكل قاطع على قدسية النصوص لدى الصحابة كلهم، فلو نلاحظ أن «عمرو بن العاص لم يلجأ إلى الكذب؛ لتبرير قتل عمار، لقد تذكر النص الذي سمعه، فأسرع إلى تأديته كما تلقاه، مهما كانت النتائج، أما معاوية فلم يكذِّب عمراً، ولم يشكك في روايته للحديث، أو يصف حامله بالخطأ، فالكذب على النبي ﷺ خط أحمر، لا يمكن لأي صحابي أن يتجاوزه، لذلك لجأ معاوية إلى تأويل النص»[1].

والمقصود بيان أن هذه الحروب التي كانت بين الصحابة، وإن كان بعضهم لم يصب الحق فيها، إلا أنها تدل من جهة أخرى على عدالة الصحابة، ونزاهتهم عن الكذب.

وحينما نمعن النظر في هذه الحروب التي وقعت في عهد الصحابة سنلاحظ أن من شارك فيها من الصحابة لم يكونوا هم السبب في إذكائها، وإشعال نارها، وإنما صنع ذلك بعض الأطراف الغامضة، التي تسعى بكل ما تستطيع لتقويض عرا ذلك المجتمع؛ فتذكر لنا كتب التاريخ أن عائشة رضي الله عنها لما خرجت وخرج معها خيار الصحابة؛ كالزبير، وطلحة بن عبيد الله، ذهبوا إلى علي؛ لأجل حثِّه على القوَد من قتلة عثمان، فلما التقوا به، وتحادثوا معه، أوشكوا على الإصلاح، حتى بات قتلة عثمان بشرٍّ ليلة؛ لأنه لم يحصل مقصودهم من إشعال الفتنة، فقالوا: إن اصطلح هؤلاء فعلى دمائنا، واتفقوا على أن ينشبوا القتال، وحصل لهم ما أرادوا[2].

وهذا الكلام ليس كلاماً عاطفيّاً يراد منه تبرئة الصحابة من دون بينة ولا حجة، بل هو ثابت ولا شك فيه، ويؤكد ذلك ويثبته ما نقرؤه في أخبار هؤلاء الصحابة بعد المعركة، فقد كانت صدورهم تمتلئ بالمحبة والإجلال بعضهم لبعض، والشواهد على ذلك كثيرة، **منها**: أنه لما انتهت معركة الجمل ذهب علي إلى عائشة رضي الله عنها فقال: «كيف أنت يا أمه؟ فقالت: بخير، قال: يغفر الله لك، قالت: ولك»[3]، ولما بلغ عليّاً أن رجلين جاءا إلى عائشة فقال أحدهما لها: جُزيت عنا أمّاً عقوقاً، وقال الآخر: يا أمنا توبي فقد خطيت، فغضب عليهما، وأمر بجلدهما[4]، حتى إنه لما أنكر عليه أحد الخوارج، وقال له: لماذا لم تسب أصحاب الجمل، ولم تخمِّس أموالهم؟ قال لهم

---

(١) العقل العربي، للصوياني، ص:٣٣٧، وينظر: منهج النقد عند المحدثين، للأعظمي، ص:١٢٢.

(٢) ينظر: تاريخ الطبري ٣/ ٣٩، والبداية والنهاية، لابن كثير ٧/ ٢٦٧.

(٣) تاريخ الطبري ٣/ ٥٥، وينظر: العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي، ص:٦٣.

(٤) ينظر: تاريخ الطبري ٣/ ٥٨.

مستعظماً مقالتهم: هذه عائشة تستأمرها[1]؛ أي: من يريد منكم أن تكون عائشة من نصيبه في السبي؟! يعني بذلك الإزراء بهم.

وفي رواية أن عليّاً قال لهم: «هاتوا سهامكم وأقرعوا على عائشة» فقالوا: نستغفر الله[2]. فكان ﷺ مع خلافه معها يرى جلالتها، وعلوَّ منزلتها. ومن ذلك قصة علي مع قاتل الزبير بن العوام ﷺ، فإنه لما انتهت المعركة وانصرف الزبير راجعاً، لحقَ به عمرو بن جرموز فقتله من خلف ظهره، فجاء إلى علي ليخبره الخبر، فاستأذن عليه، فقال علي: «والله ليدخلن قاتل ابن صفية النار، إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيًّا، وحواريَّ الزُّبَيْرُ**»»[3]، وفي بعض الروايات أن عليّاً لما بلغه الخبر بكى، وبكى معه أصحابه[4].

إن هذه الأخلاقيات الرفيعة لا تصدر أبداً من أناس جاؤوا لقتال بعضهم بعضاً، وسفك دمائهم، وإنما هي تدل دلالة قاطعة على أن الصحابة من كلتا الطائفتين كانوا بمعزل عن كل ما حصل، ولم يكن مرادهم الاحتراب فيما بينهم.

ومما تقدم فقد ظهر لنا أنه ليس هناك تناقض بين تعديل الصحابة وبين ما جرى بينهم من الاقتتال والحروب ـ وقد سبق بيان موقفهم الصحيح من تلك الحروب ـ لأن تعديل الصحابة يعني كما سبق اتصافهم بالصدق وسلامتهم من الكذب، وأما ما جرى بينهم من الاقتتال ـ على افتراض وقوعه ـ أو من فعل الكبائر، فهذا يؤكد بشريتهم، وأنهم كغيرهم من سائر البشر، فلا يمنع أن يقع من أحدهم هنات، ولهم ذنوب، وليسوا معصومين، لكنهم لا يتعمدون الكذب، ولم يتعمد أحد الكذب على النبي ﷺ إلا هتك الله ستره، وكشف أمره، ولهذا كان يقال: لو هم رجل بالسَّحَر أن يكذب على رسول الله ﷺ لأصبح والناس يقولون: فلان كذاب[5].

قال ابن تيمية: «إن هذه الآثار المروية في مساويهم منها ما هو كذب، ومنها ما قد زيد فيه ونُقِص وغُير عن وجهه، ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما يصدر منهم إن صدر، حتى أنهم يُغفر لهم من السيئات ما لا يُغفر بعدهم، ثم إذا كان قد صدر عن أحدٍ منهم ذنب فيكون قد تاب منه، أو أتى بحسنات تمحوه أو غُفر له بفضل سابقته أو بشفاعة محمد الذي هم أحق الناس بشفاعته أو ابتلي ببلاء في الدنيا كُفِّر به

---

(١) ينظر: المصنف، لابن أبي شيبة ٧/ ٥٣٥ ح٣٧٧٦٥.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ١٤٩.

(٣) أخرجه البخاري ٣/ ١٠٤٦ ح٢٦٩١، ومسلم ٧/ ١٢٧ ح٦٣٩٦.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١/ ٦١.

(٥) ينظر: منهاج السُّنَّة، لابن تيمية ٢/ ٢٨١.

عنه، فإذا كان هذا في الذنوب المحققة فكيف الأمور التي كانوا فيها مجتهدين، إن أصابوا فلهم أجران، وإن أخطؤوا فلهم أجر والخطأ مغفور»[1].

والمقصود أن هذا الموقف العلمي من المحدثين تجاه الصحابة في غاية العدل، بل هو يقلب المعادلة، ويعكس الإشكال؛ إذ إنه يدل على الموضوعية التامة التي تناول بها المحدثون هذه المسألة؛ فلم يمنعهم من نفي الكذب عن الصحابة أن يثبتوا أخطاءهم وذنوبهم، وهذا الموقف ينسجم تماماً مع مواقف المحدثين، الأخرى التي تتميز بالتوسط والاعتدال.

أوجه القصور في تقرير معنى العدالة:

تمثل العدالة بجانب الضبط قيمة مركزية كبرى في الحكم على راو بالقبول أو الرفض، وعليه فيجب أن يكون التركيز في إثباتها متوجهاً إلى النظر في الراوي من الجانب الذي يتصل بالرواية فقط، دون أية أمور أخرى، وفي الوقت ذاته يجب أن يكون إثباتها للراوي أو نفيها عنه يتم على نحو علمي متجرد، لا يخضع للمصلحة، ولا يستجيب للأهواء. وهذا ما كان مشتهراً عند المحدثين ومقرراً لديهم، غير أن بعض أصحاب الاتجاه العقلي يخالف في ذلك، ويصر على أنه جرى تقويم الرواة في أمر العدالة من جهات لا تعلق لها بالرواية، كالأخلاق والمظاهر. وفي جانب آخر يرى بعضهم أن السلطة تدخلت في إثبات العدالة لرواة ونفيها عن آخرين، بحسب طبيعة العلاقة بين الراوي وبين السلطة.

تقرير العدالة بين المظهر والمخبر:

يتردد أحياناً في الخطاب العقلي المعاصر أن التركيز في إثبات العدالة عند المحدثين كان متوجهاً إلى النظر في الرواة، من حيث أخلاقهم، وتدينهم، دون النظر إلى عقولهم وأفكارهم، إذ قد «يكون الراوي ممن يتمتع بالشروط التي وضعوها لتجعل منه الرجل الصدوق، والموثوق، والعدل، ولكنه لا يتمتع بمستوى فكري وعقلي، يؤهله لتقويم الحديث من جهة المعنى»[2]، ويؤكد ذلك موقف رجال الجرح والتعديل من بعض الرواة؛ ومن ذلك أن شعبة بن الحجاج ضعف حسام بن مصك؛ لأنه رآه يتبول مستقبلاً القبلة، وأعرض عن رواية المنهال بن عمرو؛ لأنه سمع في بيته طنبوراً،

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٣/ ١٥٥، بتصرف، وينظر: تحقيق منيف الرتبة، للعلائي، ص:٩٩.
(٢) تدوين الحديث، لإبراهيم فوزي، ص: ١٩٠، وينظر: السُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص: ١٨٣.

وترك رواية ناجية بن كعب؛ لأنه يلعب بالشطرنج[1]. وهذا الإشكال كما ظهر من عرضه يقوم في أصله على محاولة توهين منهج المحدثين في إثبات العدالة، وأنه يقوم على ملاحظة المظهر الخارجي للراوي، دون النظر في مقومات الضبط لدى الراوي، وعليه فإن منهجهم يخضع للمعايير الشخصية لا الموضوعية.

وأول ما يمكن أن يناقش به هذا الإشكال هو أن يقال: إن توجه بعض النقاد إلى ما يمكن تسميته بالنقد الخارجي للرواة، هو يندرج تحت أصل عام وضعه المحدثون للحكم على الرواة، وهو داخل ضمن مصطلح العدالة، ويسمى بالمروءة، وهي: آداب نفسانية تحمل مراعاتها الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق، وجميل العادات[2]، وملاحظة المحدثين لجانب المروءة عند الرواة يدل على نظر دقيق لديهم، فإن الإنسان الذي تهون نفسه عليه، فلا يراعي محاسن الأخلاق، ولا يلتزم بجميل العادات، فإن هذا يدل على وضاعة ودناءة نفسية، فغير مستنكر ـ إذاً ـ أن يقع منه تفريط فيما هو أرفع من ذلك. علماً أن المروءة تشكل جزءاً يسيراً من المعنى العام للعدالة، وليست هي العدالة، بخلاف ما يصوِّره بعض أصحاب هذا الاتجاه من أن العدالة تعني المروءة[3].

وعلاوة على ذلك فإن ما يقع من بعض النقاد من جرح أو تعديل لبعض الرواة، من ناحية المروءة، فإنه لم يؤثر على منزلة الراوي في النهاية، فلم نقف على راو خرج بهذا النوع من النقد، وخرج به من منطقة العدالة إلى ضدها أو العكس، ويمكن تفسير هذا النقد إذاً بأمرين: **الأول**: إما أنه كان منهجاً شخصيّاً خاصّاً لبعض النقاد، كشعبة بن الحجاج، ولم يوافقه عليه بقية النقاد، وهذا يؤكده أن الأمثلة الآتي ذكرها ليس فيها توهين للراوي، وحط من منزلته، وإنما كان النقد في غالبه يتجه إلى تسجيل موقف شخصي فقط: «ترك الرواية عنه/ ولم يأخذ عنه/ لم أكتب عنه». **والثاني**: إما أنه وقع ذلك من بعض النقاد فقط لأجل أن يحافظ الرواة على هيبة الرواية، ويعظموها في نفوسهم. وأي الاحتمالين كان، فإن منهج النقد عند المحدثين لم يتأثر بذلك، وهذا سيظهر لنا بشكل كبير بعد دراسة الأمثلة التي أوردها بعض أصحاب هذا الاتجاه[4].

---

(١) ينظر: تدوين الحديث، لإبراهيم فوزي، ص: ١٩٠.

(٢) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للجزائري ١/ ٩٧، والمروءة يرجع في تحديدها إلى العرف. قال السخاوي: «وما أحسن قول الزنجاني في «شرح الوجيز»: المروءة يرجع في معرفتها إلى العرف، فلا تتعلق بمجرد الشارع، وأنت تعلم أن الأمور العرفية قلما تضبط، بل هي تختلف باختلاف الأشخاص والبلدان، فكم من بلد جرت عادة أهله بمباشرة أمور لو باشرها غيرهم لعد خرماً للمروءة». (فتح المغيث، للسخاوي ١/ ٢٩١).

(٣) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص: ١٧٩.

(٤) ينظر: تدوين الحديث، لإبراهيم فوزي، ص: ١٩٠.

من الأمثلة: الراوي حسام بن مصك: قال عنه أحدهم: «وروي عن شعبة بن الحجاج أنه جاء إلى حسام بن مصك ليأخذ عنه حديثاً، فرآه يبول مستقبلاً القبلة، فضعفه، وعاد ولم يأخذ عنه»[1]. ويمكن التسليم للكاتب بما يهدف إليه، لو أن هذا الراوي كان ثقة فأسقطه المحدثون «كلهم»؛ لأنه رآه أحدهم يبول نحو القبلة، لكن الذي تجاوزه الكاتب ولم يذكره أن هذا الراوي ضعيف في كل أحواله، وهذه أقوال النقاد فيه، كما ذكرها ابن حجر في «التهذيب»: «حسام بن مصك بن ظالم بن شيطان الأزدي، أبو سهل. روى عنه شعبة، وهو من أقرانه. قال عمرو بن علي: «كان عبد الرحمٰن ـ يعني: ابن مهدي ـ لا يحدِّث عنه»، وقال عبيد الله القواريري: «دخل علينا عبد السلام بن مطهر بن حسام بن مصك، فقال غندر: «هذا ابن ذاك الذي أسقطنا حديثه»، وقال أحمد بن حنبل: «مطروح الحديث»، وقال الدوري عن ابن معين: «ليس بشيء»، وقال أبو زرعة: «واهي الحديث، منكر الحديث»، وقال أبو حاتم: «لين الحديث، ليس بقوي، يكتب حديثه»، وقال البخاري: «ليس بالقوي عندهم»، وقال النسائي: «ضعيف»، وقال الفلّاس والدارقطني: «متروك الحديث»، وقال ابن المبارك: «ارم به»، وقال ابن معين: «لا يكتب من حديثه شيء»، وقال ابن المديني: «لست أحدث عنه بشيء»، وقال ابن حبان: «كان كثير الخطأ، فاحش الوهم، حتى خرج عن حد الاحتجاج به»، وقال زيد بن الحباب: «حدثنا حسام بن مصك، وكان ضعيفاً»، وقال الآجري: «قيل لأبي داود: هو ثقة؟ قال: لا»، وقال ابن عدي: «وعامة حديثه إفرادات، وغرائب، وهو مع ضعفه حسن الحديث، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق»»[2].

ونلاحظ هنا أن ابن حبان لخص سبب ضعفه عند المحدثين، فقال: «كان كثير الخطأ، فاحش الوهم، حتى خرج عن حد الاحتجاج به» ولم يذكر مقالة شعبة فيه. ومثل ذلك ابن عدي؛ حيث قال مبيّناً سبب ضعفه: «وعامة حديثه إفرادات، وغرائب».

والمقصود أن هذه الأقوال من عامة النقاد في توهين هذا الراوي، تدل على أن مقالة شعبة التي ذكرها الكاتب لم تغير من واقع الأمر شيئاً، ولو تتبع الكاتب أقوال غيره من النقاد، لظهرت له الحقيقة، ولكنه لم يفعل؛ لأنه إنما جاء بمقالة شعبة؛ لأجل توظيفها، والإزراء بمنهج المحدثين في تقرير العدالة وموضوعية نقدهم، لكنها محاولة واهية.

---

(١) تدوين الحديث، لإبراهيم فوزي، ص: ١٩٠.

(٢) تهذيب التهذيب ٢/ ٢١٣.

ومن الأمثلة التي ذكرها أحدهم: المنهال بن عمرو: «ويقول شعبة: أتيت منزل المنهال بن عمرو، فسمعت فيه صوت الطنبور فرجعت»[(١)]. فترك شعبة الرواية عن المنهال إذاً؛ لأنه سمع في بيته صوت الطنبور، والطُّنْبُورُ في أصله آلة من آلات الملاهي والغناء[(٢)]، وقد فسر ابن أبي حاتم مقالة شعبة بقوله: «لأنه سمع من داره صوت قراءة بالتطريب»[(٣)]. وهنا نطرح السؤال السابق: هل كان ترك شعبه مؤثراً في منزلة هذا الراوي؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال، لا بد من الإشارة إلى أن شعبة ـ كما يفهم من هذا النص ـ كان يرى أن استماع الطنبور يتردد بين أمرين: الحرمة، أو الكراهة، فإن كان الأول، فإن تلبس الراوي بأمر محرم يعود على العدالة بالنقص، وإن كان الثاني، فهو يرى أن هذا له تأثير في المروءة، ويقدح فيها، وإن كان لا يحط من منزلته.

والآن أذكر أقوال النقاد كما أوردها ابن حجر في «التهذيب»: «المنهال بن عمرو الأسدي، مولاهم الكوفي. قال عبد الله بن أحمد: «سمعت أبي يقول: ترك شعبة المنهال بن عمرو»، وقال ابن أبي حاتم: «لأنه سمع من داره صوت قراءة بالتطريب»، وقال عبد الله بن أحمد: «سمعت أبي يقول: «أبو بشر أحب إلي من المنهال»، وقال ابن معين والنسائي: «ثقة»، وقال وهب بن جرير عن شعبة: «أتيت منزل المنهال، فسمعت منه صوت الطنبور، فرجعت ولم أسأله، قلت: فهلا سألته! عسى كان لا يعلم»، وقال يحيى بن سعيد: «أتى شعبة المنهال بن عمرو فسمع صوتاً فتركه»، وقال العجلي: «كوفي ثقة»، وقال الدارقطني: «صدوق»، وقال جرير عن مغيرة: «كان حسن الصوت، وكان له لحن». وقال الغلابي: «كان ابن معين يضع من شأن المنهال بن عمرو». وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقد أخرج له البخاري، وأصحاب السنن»[(٤)].

هذه هي أقوال أئمة النقد في المنهال بن عمرو، فإن جمهورهم على الحكم بتوثيقه، ولم يؤثر في منزلته ما قاله شعبة؛ لأن الثقة لا يؤثر فيه مثل هذا الجرح[(٥)]، ولهذا أخرج البخاري حديثه[(٦)]، وهو من أشد المصنفين في السُّنَّة تحوطاً.

ومن الأمثلة أيضاً، قال أحدهم: «ويقول شعبة: «لقيت ناجية الذي روى عنه أبو

---

(١) تدوين الحديث، لإبراهيم فوزي، ص:١٩٠.

(٢) المصباح المنير، للفيومي ٢/٣٦٨، وينظر: كتاب العين، للخليل ٧/ ٤٧٢، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص:٥٥٤.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٨/٣٥٧.

(٤) تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٨٣.

(٥) ينظر: هدي الساري، لابن حجر، ص:٤٦٦.

(٦) ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

إسحاق، فرأيته يلعب الشطرنج، فتركته ولم أكتب عنه»»[١]. وبعد العودة إلى سياق النص كاملاً نلاحظ أن مقالة شعبة أوردت بطريقة مجتزأة، ولو أوردها بكاملها لفات وجه الاستشهاد من إيرادها، والمقالة بكاملها كما أوردها الخطيب هي: «قال شعبة: لقيت ناجية الذي روى عنه أبو إسحاق، فرأيته يلعب بالشطرنج، فتركته فلم أكتب عنه، ثم كتبت عن رجل عنه»[٢]، فظهر من هذا النص أن شعبة في أول الأمر لم يرو عن ناجية، لكن لما استبان له صدقه وسلامته روى عنه، لكن ليس مباشرة، وإنما عن رجل عنه. ولو كان يرى عدم ثقته لم يرو عنه بحال. والشطرنج لعبة من الألعاب التي ذمها السلف، وكرهوها؛ لما تشتمل عليه من الباطل، وبعضهم حرمها[٣]. والثانية: أن موقف شعبة من هذا الراوي في أول الأمر يأتي في سياق ما تحدثنا عنه سابقاً، وهو أن شعبة كان يلاحظ جانب المروءة عند الرواة، وكأنه يجعل التفريط فيها من قبل الراوي، هو مؤشراً على التفريط فيما هو غير ذلك، غير أن هذا الموقف من شعبة لم يؤثر أبداً على منزلة الراوي في الرواية، وهذه أقوال النقاد فيه كما ساقها ابن حجر في «التهذيب»: «ناجية بن كعب الأسدي، ويقال: ابن خفاف العنزي، أبو خفاف الكوفي. قال ابن معين: صالح، وقال أبو حاتم: شيخ، وقال العجلي: كوفي ثقة، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال الجوزجاني: مذموم. وأخرج له أبو داود، والترمذي، والنسائي»[٤]. وعامة هذه الأقوال على توثيقه، سوى قول الجوزجاني، فإنه انفرد بجرحه، إلا أن الجوزجاني معروف بالتحامل على الرواة الكوفيين؛ لأنه موصوف بالنصب[٥].

وفي الأخير فإنه يمكن نفي هذا الاتهام ـ أعني: تقرير العدالة بالأمور الظاهرة ـ وبيان عدم موضوعيته، إذا عرفنا موقف المحدثين من طائفة من الرواة، ينتسبون إلى الصلاح والعبادة، بل كان كثير منهم يحتل أرفع المنازل في العبادة والنسك، ومع ذلك فقد كان موقف هؤلاء النقاد صريحاً، بنفي التلازم المتوهم بين صلاح الراوي وحسن عبادته، وبين ضبطه في الحديث، وإتقانه لحرفة الرواية.

قال الترمذي: «رُبَّ رجل صالح مجتهد في العبادة، ولا يقيم الشهادة، ولا يحفظها، وكذلك الحديث؛ لسوء حفظه، وكثرة غفلته»[٦]، والسبب في ذلك يعود إلى

---

(١) تدوين الحديث، لإبراهيم فوزي، ص: ١٩٠.

(٢) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ١١١.

(٣) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٥/ ٢٧٨، وسنن البيهقي الكبرى ١٠/ ٢١١.

(٤) تهذيب التهذيب ١٠/ ٣٥٧.

(٥) ينظر: الكامل، لابن عدي ١/ ٣١٠.

(٦) شرح علل الترمذي، لابن رجب ١/ ٣٨٧.

أن الكثير منهم لا يستطيع أن يجمع بين ضبط الحديث، والعناية به، ومعرفة أحوال الرجال، والخبرة بهم، وبين الانصراف التام للعبادة، قال ابن المديني: «سئل يحيى بن سعيد عن مالك بن دينار، ومحمد بن واسع، وحسان بن أبي سنان فقال: «ما رأيت الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث؛ لأنهم يكتبون عن كل من يلقون، لا تمييز لهم فيه»»[1]. ولكثرة من وصف من الرواة العبّاد بالضعف جعل ابن منده وصف الراوي بالزهد، علامة على خلوه من الضبط؛ فقال: «إذا رأيت في حديث: «حدثنا فلان الزاهد»، فاغسل يدك منه»[2]. وقال يحيى بن سعيد القطان: «لن ترى الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»[3]، وقال مسلم معلقاً على هذا النص: «يقول: يجري الكذب على ألسنتهم ولا يتعمدون الكذب»[4]. وقال ابن مهدي: «فتنة الحديث أشد من فتنة المال وفتنة الولد، ولا تشبه فتنته فتنة، كم من رجل يظن به الخير قد حملته فتنة الحديث على الكذب»[5]. قال ابن رجب ـ معلقاً على هذا النص ـ: «يشير إلى أن من حدَّث من الصالحين من غير إتقان وحفظ، فإنما حمله على ذلك حب الحديث، والتشبه بالحفاظ، فوقع في الكذب على النبي ﷺ وهو لا يعلم، ولو تورع، واتقى الله، لكف عن ذلك فسلم»[6].

هذا هو المنهج النظري للنقاد في التعامل مع أحاديث الصالحين والعباد. أما المنهج العملي فيظهر من خلال المثالين التاليين:

المثال الأول: يزيد بن أبان الرقاشي، أبو عمرو البصري القاص الزاهد.

كان من كبار العباد في زمانه، وقد اشتهر رحمه الله بطول القيام في الصلاة، حتى قال عنه ثابت البناني: «ما رأيت أحداً أصبر على طول القيام والسهر من يزيد بن أبان»[7]، ووصفه أبو نعيم في الحلية بقوله: «الصالح الباكي، والصائم الظامي»[8]. وهذه هي منزلته في العبادة، أما منزلته عند أئمة النقد فها هي أقوالهم فيه كما ساقها ابن حجر

---

(١) ميزان الاعتدال، للذهبي ٤/ ٥٨.

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٨٣٣.

(٣) مقدمة صحيح مسلم ١/ ١٣، والكامل، لابن عدي ١/ ١٤٤، وتاريخ دمشق، لابن عساكر ١/ ٢١٥، وتاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٩٨.

(٤) مقدمة صحيح مسلم ١/ ١٣.

(٥) حلية الأولياء، لأبي نعيم ٩/ ٦، وشرح علل الترمذي، لابن رجب ١/ ٣٨٨، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٩/ ٢٠٦. ونُقل مثل هذا عن الثوري، ينظر: الكامل، لابن عدي ١/ ٨٣.

(٦) شرح علل الترمذي ١/ ٣٨٨.

(٧) صفة الصفوة ٣/ ٢٨٩.

(٨) حلية الأولياء ٣/ ٥٠.

في «التهذيب»: «قال ابن سعد: «كان ضعيفاً قدريّاً»، وقال عمرو بن علي الفلاس: «كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه، وكان عبد الرحمٰن يحدث عنه، وقال: «كان رجلاً صالحاً، وقد روى عنه الناس، وليس بالقوي في الحديث». وقال شعبة: «لأن أقطع الطريق أحب إلي من أن أروي عن يزيد». وقال أبو داود: «قال أحمد بن حنبل: لا يكتب حديث يزيد، قلت: فلم تُرك حديثه؟ لهوى كان فيه؟ قال: لا، ولكن كان منكر الحديث، وكان شعبة يحمل عليه، وكان قاصّاً». وقال ابن معين: «رجل صالح، وليس حديثه بشيء». وقال يعقوب بن سفيان، والدارقطني، والبرقاني: «ضعيف». وقال أبو حاتم: «كان واعظاً بكّاءً، كثير الرواية عن أنس بما فيه نظر، وفي حديثه ضعف»، وقال النسائي والحاكم: «متروك الحديث»، وقال النسائي أيضاً: «ليس بثقة»، وقال ابن عدي: «له أحاديث صالحة عن أنس وغيره، وأرجو أنه لا بأس به؛ لرواية الثقات عنه»، وقال ابن حبان: «كان من خيار عباد الله، من البكائين بالليل، لكنه غفل عن حفظ الحديث؛ شغلاً بالعبادة، حتى كان يقلب كلام الحسن فيجعله عن أنس عن النبي ﷺ فلا تحل الرواية عنه إلا على جهة التعجب»»[1]. وقال ابن الجوزي: «أسند يزيد عن أنس بن مالك، وروى عن الحسن، وغيره، إلا أن التعبد شغله عن حفظ الحديث، فأعرضتِ النقلة عما يروي»[2].

المثال الثاني: صالح بن بشير بن وادع بن أبي الأقعس، أبو بشر البصري القاص، المعروف بالمرِّي.

أحد كبار العباد في زمانه، وصفه أبو نعيم بقوله: «القارئ الواعظ التقي، أبو بشر، صالح بن بشير المري، صاحب قراءة وشجن، ومخافة وحزن، يحرك الأخيار، ويفرك الأشرار»[3]. وكانت له مجالس عامرة بالوعظ والبكاء. قال عفان بن مسلم: «كنا نأتي مجلس صالح المري نحضره، وهو يقص، فكان إذا أخذ في قصصه، كأنه رجل مذعور، يذعرك أمره من حزنه، وكثرة بكائه، كأنه ثكلى، وكان شديد الخوف من الله، كثير البكاء»[4]. وقال عبد الرحمٰن بن مهدي: «جلست مع سفيان الثوري في مسجد صالح المري، فتكلم صالح، فرأيت سفيان الثوري يبكي، وقال: «ليس هذا بقاص، هذا نذير قوم»»[5].

(١) تهذيب التهذيب ١١/ ٢٧٠.
(٢) صفة الصفوة ٣/ ٢٩٠.
(٣) حلية الأولياء ٦/ ١٦٥.
(٤) المرجع السابق ٦/ ١٦٧.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وكانت له مواقف حازمة مع الخلفاء، يعظهم فيها، ويذكرهم بالله وبالدار الآخرة، بكل صدق وإخلاص، ومن ذلك قصته مع الخليفة المهدي؛ حيث دخل عليه ووعظه موعظة بليغة، فتأثر المهدي تأثراً بليغاً حتى بكى، ونسخ هذه الموعظة في دواوينه؛ ليقرأها كلما فترت نفسه[1].

هذا هو محله في العبادة والنسك. أما محله عند علماء الجرح والتعديل فهذه أقوالهم فيه كما ذكرها ابن حجر في «التهذيب»: «قال ابن معين: «ليس بشيء، كان قاصّاً، وكان كل حديثٍ يحدث به عن ثابت باطلاً»، وقال ابن المديني: «ضعيفٌ ضعيف، ليس بشيء»، وقال الفلاس: «ضعيف الحديث، يحدِّث بأحاديث مناكير عن قوم ثقات، وكان رجلاً صالحاً، وكان يهِم في الحديث»، وقال البخاري: «منكر الحديث»، وقال الآجري: «قلت لأبي داود: يكتب حديثه؟ فقال: لا». وقال النسائي: «ضعيف الحديث، له أحاديث مناكير»، وقال صالح بن محمد: «كان يقص، وليس هو شيئاً في الحديث، يروي أحاديث مناكير عن ثابت، والجريري، وعن سليمان التيمي، أحاديث لا تعرف»، وقال ابن عدي: «صالح المري من أهل البصرة، وهو رجل قاص، حسن الصوت، وعامة أحاديثه منكرات، تنكرها الأئمة عليه، وليس هو بصاحب حديث، وإنما أُتِيَ من قلَّة معرفته بالأسانيد والمتون، وعندي أنه مع هذا لا يتعمَّد الكذب، بل يغلط شيئاً»، وقال ابن حبان: «كان من عُبَّادِ أهل البصرة وقرائهم، وهو الذي يقال له: صالح بن بشير المري الناجي، وكان من أحزن أهل البصرة صوتاً، وأرقِّهم قراءة، غلب عليه الخير والصلاح؛ حتى غفل عن الإتقان في الحفظ، وكان يروي الشيء الذي سمعه من ثابت، والحسن، ونحو هؤلاء، على التوهم، فيجعله عن أنس، فظهر في روايته الموضوعات التي يرويها عن الأثبات، فاستحق الترك عند الاحتجاج»، وقال الدارقطني: «ضعيف»»[2].

هذه بعض الأمثلة على موقف المحدثين ممن ينتسب إلى الصلاح من الرواة، وكما رأينا في هذين المثالين إجماع أئمة النقد على توهين هؤلاء الرواة، وأن صلاحهم ومنزلتهم في العبادة والنسك شيء، وضبطهم للحديث وإتقانه شيء آخر. وعلى هذا يمكن القول بأنه لو كان أئمة النقد يكتفون بتعديل الرواة أو جرحهم من خلال أشكالهم ومظاهرهم، لكان هؤلاء أولى الناس بالتعديل والتزكية. وهذا ما لم يكن، فدلَّ ذلك على أن للمحدثين في تقويم الرواة معايير علمية موضوعية، لا تخضع للعواطف، ولا تستجيب للأهواء.

---

(١) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٥٣/٤٢٣، وتاريخ بغداد، للخطيب ٩/٣٠٦.

(٢) تهذيب التهذيب ٤/٣٣٤.

أثر السلطة في تقرير العدالة:

يقوم هذا الإشكال على تأكيد أن مقياس العدالة يخضع للعلاقة مع السلطة، فمن رضي عنه السلطان فهو ثقة، ومن كان غير ذلك فهو ليس بثقة، فالمقصود بالثقة ـ كما يقول أحد أصحاب الاتجاه العقلي ـ: «ليس شهادة رجلين أن الرجل من أصحاب حسن السير والسلوك. . . وإنما الثقة لمن نال رضا السلطان واستحسانه، أو رضا جنوده واستحسانهم»[1]، فـ«صاحب السلطة هو الذي يمنح الثقة للسند والمحدثين، فلان ثقة، فخذوا منه وعنه، وفلان ليس بأهل للثقة؛ أي: لا يؤخذ عنه ما يرويه من المرويات»[2].

وهذا الإشكال كما رأينا، يقوم على فرضية غريبة جداً، وهي أن المحدثين كانوا يخضعون لضغط السلطة ـ وهم يكتبون الرواية، وكل ما يتعلق بها ـ ومن ثَم فإن توثيق الرواة تم بناء على ذلك. وهذه الفرضية هي في حقيقتها فرضية ذهنية مجردة، وإلا فلو قرأ الكاتب في كتب رجال الجرح والتعديل، لأدرك وهاء هذه الفرضية، ومناقضتها للحقيقة، ومن الأمثلة على ذلك: موقف أحد كبار علماء الجرح والتعديل والمؤسسين لقواعده: محمد بن سيرين[3]، فقد توقَّف في رواية أحد الرواة؛ لمجرد دخوله على السلطان!. قال ابن أبي حاتم: «قال يحيى بن سعيد القطان: «كان ابن سيرين لا يرضى حميد بن هلال»، قال عبد الرحمٰن بن أبي حاتم: فذكرت ذلك لأبي، فقال: دخل في شيء من عمل السلطان؛ فلهذا كان لا يرضاه»[4].

بل إن عدم الرضا عن الراوي الذي يدخل على السلطان صار سمة عامة لدى كل من ينتمي إلى الرواية، حتى ولو لم يكن من علماء الجرح والتعديل، فمثلاً: الراوي أحمد بن عبد الملك بن واقد الحرَّاني، طعن في روايته أهلُ بلده؛ لأنه يدخل على السلطان لحاجة له. قال الميموني: «قلت لأحمد: إن أهل حرَّان يسيئون الثناء عليه، فقال: «أهل حرَّان قلَّ أن يرضوا عن إنسان، هو يغشى السلطان لصنيعة له»»[5].

وحتى من اشتهر بثقته وعدالته؛ فإنه إذا غشي شيئاً من عمل السلطان، تناولته الألسن بالنقد والذم، فمثلاً الراوي المعروف: خالد بن مهران الحذَّاء، وهو ثقةٌ،

---

(١) دين السلطان، لنيازي عز الدين، ص: ١١٠.

(٢) المرجع السابق ص: ١١٠.

(٣) سبقت ترجمته. ينظر: ص: ٦١.

(٤) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/ ٢٣٠.

(٥) التهذيب، لابن حجر ١/ ٤٩.

ثبت، كما ستأتي ترجمته، إلا أنه لما استعمله الخليفة أبو جعفر المنصور على العشور[1] بالبصرة[2]، ضعَّفه ابن علية[3] وهمَّ شعبة بالتحذير منه، لولا أن نهاه عبَّاد بن عباد، وعفان بن زيد[4]. قال ابن حجر - معلِّقاً على قول من ضعفه رغم إمامته في العلم -: «قلت: والظاهر أن كلام هؤلاء فيه من أجل ما أشار إليه حماد بن زيد من تغيُّر حفظه بآخره، أو من أجل دخوله في عمل السلطان، والله أعلم»[5].

فابن حجر - في هذا النص - لما يعلمه من موقف علماء الجرح والتعديل من الراوي الذي يدخل على السلطان، أحال سبب هذا الكلام الشديد من هؤلاء النقاد إلى ذلك، وجعله أحد المخارج لهذا الموقف. وهذا يؤكد شدة موقف النقاد وحساسيتهم الشديدة تجاه هذه المسألة. بل إنه حين يتساوى الراويان في الرتبة، يقدِّم الراوي الذي لم يدخل على السلطان! قال صالح بن أحمد بن حنبل: «قلت لأبي: أيهما أصلح عندك، وكيع أو يزيد بن هارون؟ قال: ما فيهما بحمد الله إلا صالح، إلا أن وكيعاً لم يختلط بالسلطان»[6].

وفي ترجمة سليمان بن عتبة، أثنى أبو زرعة الرازي على سليمان بأنه «لم يكن له عيب إلا لصوقه بالسلطان»[7]. وفي بعض الأحيان يُسأل الناقد عن رأيه في راو، فيحكم عليه، ثم يُتبع ذلك بذكر حاله مع السلطان، إن كان جرى له ذلك، وهذا يؤكد حساسية المسألة لدى النقاد. قال الجوزجاني: «سُئِل محمد بن المبارك الصوري عن عمرو بن واقد، فقال: كان يتبع السلطان، وكان صدوقاً»[8]. وقال يحيى بن معين - عن يونس بن بكير: «يونس كان صدوقاً، وكان يتبع السلطان، وكان مرجئاً»[9]. وقال العجلي: «يونس بن بكير الشيباني، وكان على مظالم جعفر بن برمك، ضعيف الحديث»[10]، ويصوِّر لنا الإمام أحمد بن حنبل موقف الناس من هذا الراوي الذي

---

(١) **عُشُور**: جمع عُشْر، ويعني: أنه كان الآمر على ما يؤخذ من أمْوال اليهود والنصارى، للتجارَات دون الصدقات. ينظر: النهاية، لابن الأثير ٣/ ٢٣٩.

(٢) الطبقات الكبرى، لابن سعد ٧/ ٢٩٥.

(٣) التهذيب، لابن حجر ٣/ ١٠٥.

(٤) ينظر: الضعفاء، للعقيلي ٢/ ٤، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٦/ ١٩١، وميزان الاعتدال، له ١/ ٦٤٣.

(٥) المرجع السابق ٣/ ١٠٥.

(٦) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/ ٣٨.

(٧) المرجع السابق ١/ ٢٨٩، والتهذيب، لابن حجر ٤/ ١٨٤.

(٨) التهذيب، لابن حجر ٨/ ١٠٢.

(٩) تاريخ الدوري عن ابن معين ٣/ ٥٢١.

(١٠) معرفة الثقات، للعجلي ٢/ ٣٧٧.

اشتغل بأمر السلطان، فيقول: «ما كان أزهد الناس فيه، وأنفرهم عنه، وقد كتبت عنه»[1].

هذه الأمثلة وغيرها تؤكد ما قلناه سابقاً، وهو حساسية هذه المسألة لدى هؤلاء النقاد، وتؤكد أيضاً إدراكهم العميق للأثر السلبي الذي قد يتركه انحياز الراوي للسلطان على الرواية؛ ولهذا وقفوا منها هذا الموقف العلمي الصحيح. مع ملاحظة أن هذا الأثر الذي يلحق بالراوي بعد انشغاله بأمر السلطان هو أثر ظني، وليس متيقناً؛ بمعنى أنه قد تتأثر رواية الراوي بهذا، وقد لا تتأثر، ولهذا ليس بالضرورة أن يُضعَّف كل راو وقع منه هذا الأمر.

ومن الأمثلة على ذلك: الإمام الزهري، وهو أحد أساطين الرواية، فقد جاء في ترجمته أنه كان يجالس الخلفاء ويحضر مجالسهم[2]، لكن مع ذلك لم يؤثّر هذا في منزلته؛ قال الذهبي: «بعض من لا يعتد به لم يأخذ عن الزهري؛ لكونه كان مداخلاً للخلفاء، ولئن فعل ذلك فهو الثبت الحجة، وأين مثل الزهري رَحِمَهُ ٱللَّهُ؟»[3]. ولم تؤثر فيه هذه المجالسة؛ لأنه بلغ الغاية في الثقة، كما أنه ـ في المقابل ـ لم يكن يداري ا على حساب روايته ودينه، وإنما كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقف موقف الند، ولا يجامل في ذلك أحداً، ومن ذلك ما رويَ أن سليمان بن يسار دخل على هشام بن عبد الملك، فقال هشام: يا سليمان: من الذي تولى كبره منهم؟[4] قال: عبد الله بن أُبي ابن سلول، قال: كذبت، هو علي، فدخل ابن شهاب الزهري، فسأله هشام، فقال: هو عبد الله بن أُبي، قال: كذبت، هو علي، فقال: «أنا أكذب! لا أبا لك، فوالله لو نادى مناد من السماء: إن الله أحلَّ الكذِب ما كذبت»[5].

وإذا كان هذا موقف المحدثين ممن ينشغل بأمر السلطان، فمن باب أولى أن يكون موقفهم من السلطان نفسه أشد وأقوى. ويكفي أن نعلم أنه لم يوثق المحدثون أحداً من الحكام سوى عمر بن عبد العزيز[6]. وقد مرَّ معنا ـ في مبحث سابق ـ كيف أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان مع جلالة علمه، إلا أنه مع ذلك لم تنطبق عليه

---

(١) التهذيب، لابن حجر ١١/ ٣٨٣.

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٥/ ٣٣٩.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝١١﴾ [النور: ١١].

(٥) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٥/ ٣٣٩.

(٦) ينظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر ٧/ ٤١٨.

شروط المحدثين ومعاييرهم في الضبط، فضعَّفه ابن حبان، مع أنه من أكثرهم تسامحاً في التوثيق[1].

وعلاوة على ذلك فقد كان المحدثون يتواصون بالبعد عن السلطان، والتحذير من التردد على بابه. ومما يروى في ذلك قول سفيان الثوري - وهو من أكبر علماء الجرح والتعديل في زمانه - في وصيته لعبَّاد بن عباد: «وإياك والأمراء، والدنو منهم، وأن تخالطهم في شيء من الأشياء، وإياك أن تخدع، فيقال لك: تشفع فترد عن مظلوم أو مظلمة؛ فإن تلك خدعة إبليس، وإنما اتخذها فجار القراء سلماً»[2]. بل كان رَحِمَهُ اللَّهُ إذا أوصى لأحد، جعل لازمته في الوصية قوله: «إن دعاك هؤلاء الملوك تقرأ عليهم: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] فلا تُجِبْهم، فإن قربهم مفسدة للقلب»[3]. ولسفيان مواقف مشهورة مع خلفاء بني العباس، وقد أطال بذكرها ابن أبي حاتم في مقدمة كتابه: «الجرح والتعديل»[4].

ومثل ذلك ما نُقِلَ عن أبي حازم سلمة بن دينار[5] - وهو من المكثرين في الرواية عن الصحابي سهل بن سعد - فقد روي أنه جاء إليه الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك يسأله أن يطلب حاجته منه، فكان جوابه: «هيهات، قد رفعتها إلى من لا يختزل الحوائج دونه، فإن أعطاني منها شيئاً قَبِلت، وإن زوى عنِّي منها شيئاً رضيت»[6]. ومثل ذلك موقف أحمد بن حنبل - وهو أحد كبار علماء الجرح والتعديل - من خليفتي بني العباس: المأمون والمعتصم، وما جرى بينهما وبينه من الخلاف والخصومة في فتنة القول بخلق القرآن[7]، حتى كان المعتصم يواعده بالترغيب تارة، فيقول له: «يا أحمد، أجبني إلى هذا؛ حتى أجعلك من خاصتي، وممن يطأ بساطي»[8]، ويتوعَّده بالترهيب تارة، حتى همَّ أن يسفك دمه[9]. ومع ذلك لم تلن له

(١) ينظر: الثقات، لابن حبان ٥/ ١٢٠.
(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ١٨٦.
(٣) الجرح والتعديل ١/ ١٨٦.
(٤) ١/ ١٠٥.
(٥) **هو**: سلمة بن دينار، أبو حازم الأعرج، التمّار، المدني، القاصّ، مولى الأسود بن سفيان، من المكثرين في الرواية، قال ابن خزيمة: «ثقةٌ، لم يكن في زمانه مثله»، وقال ابن حجر: «ثقةٌ عابد»، مات سنة (١٣٥هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٤/ ١٥٩، وتهذيب الكمال، للمزي ١١/ ٢٧٢، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ٣٧٥، وتقريب التهذيب، له ١/ ٣٩٦).
(٦) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٢٢/ ٢٩.
(٧) ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير ١٠/ ٣٦٥.
(٨) المرجع السابق ١٠/ ٣٦٧.
(٩) البداية والنهاية ١٠/ ٣٦٨.

قناة، ولم يتزحزح عن موقفه قيد أُنملة. وغير ذلك من الأمثلة التي تدلُّ على أن المحدثين لم يكونوا على وفاق مع السلطة، فضلاً عن أن يكونوا أداة بيدها.

وبعد ما ظهر لنا ـ من خلال ما تقدم ـ أن المحدثين لم يكونوا على وفاق مع السلطة، ننتقل هنا إلى مناقشة الأمثلة التي أوردها أحدهم لتأكيد فكرته؛ وننظر في دلالتها ومعناها، وقبل أن أسوق هذه الأمثلة أذكِّر بأن الجمل التفسيرية المعترضة هي من تفسير الكاتب للنصوص:

المثال الأول: قال أحدهم: «لنقرأ الحديث التالي في مقدمة الإمام مسلم، تحت باب: النهي عن الرواية عن الضعفاء ـ أي: غير الموثوقين، كونهم لا يساندون السلطان، فلم يمنحهم جنود السلطان الثقة ـ قال: سمعت المغيرة يقول: «لم يكن يصدق على علي رضي الله عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود ـ هذا الحديث معناه بوضوح أن باقي الناس كانوا يكذبون على علي بن أبي طالب؛ إرضاء للسلطان الأموي الذي عادى أهل البيت ـ» فلما وقعت الفتنة ـ فتنة علي ومعاوية ـ قالوا: سموا رجالكم ـ رجال الحديث ـ فينظر إلى أهل السُّنَّة فيؤخذ حديثهم ـ أي: المؤيدين للسلطان ـ وينظر إلى أهل البدع، فلا يؤخذ حديثهم ـ الشيعة والخوارج والمعتزلة، وكل الفئات الأخرى التي ظهرت بعد ذلك سميت بأهل البدع والأهواء ـ»[1].

ويمكن التعليق على هذا النص بالقول: إن الكاتب لكونه مسكوناً بفكرة العلاقة مع السلطان، فقد حاول قدر ما يستطيع أن يوظِّف هذا النص؛ لتأكيد هذه الفكرة، لكنه لم يقدم دليلاً علمياً واحداً على صحة ما يقول، فهذا النص لا يدل بحال على ما يسعى إليه الكاتب، فالمغيرة يقول: «لم يكن يصدق[2] على علي رضي الله عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود» ـ وقد علَّق الكاتب على النص بقوله: «هذا الحديث معناه بوضوح أن باقي الناس كانوا يكذبون على علي بن أبي طالب؛ إرضاء للسلطان الأموي، الذي عادى أهل البيت». ومعنى هذا الكلام أن الناس في الكوفة كانوا يكذبون على علي؛ إرضاء للأمويين، ولهذا قال المغيرة بن مقسم هذا الكلام مستثنياً أصحاب ابن مسعود، وهذا التفسير غريب حقّاً! فالكوفة كانت معقل علي رضي الله عنه وشيعته، فكيف يكون الكذب إرضاء للأمويين؟! لكن لو أعمل الكاتب فكره قليلاً، لأدرك وجه الصواب في معنى هذا النص، وذلك أنه يشير ـ وببساطة متناهية ومن دون تكلّف ـ إلى أن الكوفة لكون أكثر أهلها من شيعة علي ـ بل إنها كانت تغلي بالتشيع وتفور، كما وصفها بذلك

---

(١) دين السطان، لنيازي عز الدين، ص: ١١٠.

(٢) قوله: «يصدق»: في ضبطها وجهان: أحدهما بفتح الياء وإسكان الصاد، وضم الدال، «يَصْدُق» والثاني: بضم الياء، وفتح الصاد والدال المشددة «يُصَدَّق». ينظر: شرح مسلم، للنووي ١/ ٨٣.

الذهبي[1]، فقد انتشر وضع الحديث في فضائل آل البيت فيها، حتى قال أحد الحفاظ: «تأملت ما وضعه أهل الكوفة في فضائل علي وأهل بيته فزاد على ثلاثمائة ألف حديث»[2]، فلم تكن المسألة خوفاً من الأمويين ولا من غيرهم، وإنما هو ـ فقط ـ لأن أهل الكوفة تعصبوا لعلي، فوضع جهالهم الأحاديث في فضائله، فقال المغيرة هذا النص، ليبين أنه إذا جاء الحديث من الكوفة عن طريق أحد أصحاب ابن مسعود فإنه صواب وحق؛ لأنهم لم يتلبسوا بمثل هذا التعصب المذموم. ولو قرأ الكاتب النص الأول ـ الذي جاء به مسلم قبل هذا، وهو قوله: عن أبي إسحاق أنه قال: «لما أحدثوا تلك الأشياء بعد علي، قال رجل: قاتلهم الله أي علم أفسدوا»[3] ـ لربما فهم النص على نحو صحيح. قال النووي ـ معلِّقاً على النص الأخير ـ: «أشار بذلك إلى ما أدخلته الروافض، والشيعة، في علم علي ﷺ وحديثه وتقولوه عليه من الأباطيل، وأضافوه إليه من الروايات، والأقاويل المفتعلة، والمختلقة، وخلطوه بالحق، فلم يتميز ما هو صحيح عنه مما اختلقوه»[4].

المثال الآخر: قال الكاتب نفسه: «قال عبد الله بن المبارك: قلت لسفيان الثوري: إن عبَّاد بن كثير من تعرف حاله، وإذا حدَّث وجاء بأمر عظيم ـ أي: قد يبوح ببعض الحقائق؛ لأنه لم يكن من حزب السلطان ـ فترى أن أقول للناس لا تأخذوا عنه؟ قال سفيان الثوري: بلى ـ أي: أنا تماماً مع رأيك أن لا يسمع له أحدٌ أبداً ـ قال عبد الله: فكنت إذا كنت في مجلس ذُكِر فيه عبَّاد أثنيت عليه في دينه ـ لأن الرجل لا يعاب عليه شيء من إيمانه وإسلامه، فأقول عنه ما يرضي ضميري ـ وأقول للناس لا تأخذوا عنه ـ خشية من جنود السلطان، ومن رئيسهم سفيان؛ لأن الأوامر صدرت إليه من جنود السلطان بذلك كما رأينا ـ»[5].

وبعد سياق هذا المثال لا أظن أني بحاجة إلى التفصيل في التعليق عليه! لأن تعليقات الكاتب تغني عن التعليق! لكن لزيادة الإيضاح لا بد من التعليق عليها باختصار، فأقول: ساق الإمام مسلم هذا النص في مقدمة صحيحه، في باب الكشف عن معايب رواة الحديث، ونقلة الأخبار وقول الأئمة في ذلك[6]، وقد أورد هذا

(١) تذكرة الحفاظ ٣/ ٨٤٠.
(٢) الإرشاد، للخليلي ١/ ٤٢٠.
(٣) مقدمة صحيح مسلم، ص: ١١.
(٤) شرح مسلم، للنووي ١/ ٨٣.
(٥) دين السلطان، لنيازي عز الدين، ص: ١١٠، وص: ١١١، وينظر: مقدمة صحيح مسلم، ص: ١٣.
(٦) مقدمة صحيح مسلم، ص: ١٢.

النص للدلالة على ما أشرنا إليه سابقاً، وهو أن صلاح الراوي وديانته شيء، وضبطه للحديث شيء آخر، فلا تلازم بينهما، فقد يكون الراوي صالحاً في دينه لكنه غير ثبت في حديثه، وعبَّاد بن كثير من هذا النوع، فقد ضعَّفه عامة النقاد، فقال أحمد: «روى أحاديث كذِب»[1]، وضعَّفه أبو حاتم، وأبو زرعة، والنسائي[2].

وابن المبارك ـ في هذا النص ـ يسأل الثوري ويقول له: أنت تعلم حال عبَّاد ـ ويقصد قوته في دينه وضعفه في حديثه ـ فهل ترى أن أحذِّر الناس من حديثه؟ فأجابه الثوري: نعم، فكان ابن المبارك يثني عليه في دينه ويضعِّف حديثه. وانتهت القصة. فالمسألة كلها ـ من أولها إلى آخرها ـ تتعلق بالرواية، فما أدري ما الذي جاء بمسألة السلطان هنا؟! وأيضاً هناك سؤال آخر: متى كان الثوري من جنود السلطان؟! وهو من أشد خصوم السلاطين في وقته! بل إنه قضى شطراً من عمره مستخفياً بمكة من الخليفة المهدي[3]، وكان قبل ذلك ـ في أول خلافته ـ قد التقاه الخليفة، وقال له: «خذ هذا خاتمي، فاعمل به في الكتاب والسُّنَّة»، فقال سفيان: «أتَكلَّمُ على أنِّي آمن؟» فأمَّنه الخليفة، فقال سفيان: «لا تبعث إلي حتى آتيك، ولا تعطني حتى أسألك»، ثم هربَ إلى البصرة[4]. فكيف يكون الثوري من جند السلطان وهذه حاله؟!

وخلاصة القول، فقد ظهر مما تقدم أن هذه التفسيرات لهذا النص هي مجرد توظيف غير أمين للفكرة التي يسعى إلى إثباتها الكاتب، حتى ولو أدَّى به ذلك إلى تزييف التاريخ والعبث بالحقائق العلمية.

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ٨٤.

(٢) الجرح والتعديل ٦/ ٨٤، والكامل، لابن عدي ٤/ ٣٣٣، والتهذيب، لابن حجر ٣/ ٦٥.

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٧/ ٢٦٣.

(٤) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٧/ ٢٦٢.



الفصل الخامس

جدليات الحديث الضعيف

تمييز الأحاديث الضعيفة من غيرها:

دائماً ما يتحدث أصحاب هذا الاتجاه عن الدعوة إلى تنقية الأحاديث، والمطالبة بتمييز الأحاديث الصحيحة مما سواها من الأحاديث الضعيفة والمكذوبة، وهو مطلب مشروع بالتأكيد، لكن تبقى الوسيلة المستخدمة في تحقيق هذه الغاية هي المحك؛ لأن الغايات لا تبرر الوسائل.

ولتحقيق هذه الغاية يقترح أصحاب هذا الاتجاه مجموعة من الوسائل، **منها**: ما يحاول أن يتكئ على جهد السابقين، وهي أنهم كما قاموا بعمليات فرز لما توفر لديهم من الأحاديث، فيجب أن نسير على الطريق ذاته، ونواصل عملية الفرز هذه. وبعضهم يرى أن أفضل وسيلة لفرز هذه الأحاديث هي عرضها على القرآن، فما وافق القرآن منها قُبِل، وما خالفه فإنه يُرد. وسنتناول هذه الإشكالات بشيء من التفصيل.

تمحيص الأحاديث بين المنهج العقلي ومنهج المحدثين:

يردّد أصحاب هذا الاتجاه أننا في هذا العصر بحاجة ماسة إلى مواصلة مسيرة عمل الأئمة في فرز الأحاديث، فإذا كان المحدثون قاموا ـ في سبيل تنقية الأحاديث ـ بمرحلتين من مراحل غربلة الأحاديث، الأولى بدأها مالك، وأكملها أحمد، والثانية بدأها البخاري ومسلم، ولأنه في هذا العصر توفر من وسائل البحث العلمي ما لم يتوفر للأسلاف من قبل، فإن الحاجة تبدو الآن ملحة؛ لإعلان مرحلة ثالثة[1]، وقد صرح أحدهم بهذا، فقال: «فما نقوم له ليس بدعاً، إنه في حقيقة الحال مواصلة ما قام به مالك بن أنس وأحمد بن حنبل والبخاري ومسلم واستدراك ما فاتهم، وفوق كل

---

(١) ينظر: أصول الشريعة، لجمال البنا، ص:٩١ و٩٢، ونحو فقه جديد، له أيضاً، ٢/٢٦٣، وهموم مسلم، التفكير بدلاً من التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:١١٠.

ذي علم عليم»[1]، ويؤكد آخر أنه كما طبق بعض المحدثين منهج الشك على مجموعات كبيرة من الأحاديث، وفرزوها بهذه الطريقة، فنحن الآن بحاجة لممارسة هذا المنهج مرة أخرى[2].

وكما أشرنا في المقدمة فإن هذا الإشكال يستند على عمل الأئمة السابقين في فرز الأحاديث، مثل ما فعله الإمام مالك لما صنَّف كتابه الموطأ. قال عتيق الزبيري: «وضع مالك الموطأ على نحو من عشرة آلاف حديث، فلم يزل ينظر فيه سنة، ويسقط منه، حتى بقي هذا، ولو بقي قليلاً، لأسقطه كله؛ يعني: تحرياً»[3]. وقال سليمان بن بلال: «لقد وضع مالك الموطأ وفيه أربعة آلاف حديث، أو قال أكثر، فمات وهي ألف حديث ونيف، يلخصها عاماً عاماً، بقدر ما يرى أنه أصلح للمسلمين، وأمثل في الدين»[4].

ومن ذلك أيضاً ما فعله أحمد بن حنبل، قال ابن السماك: حدثنا حنبل، قال: جمعنا أحمد بن حنبل، أنا، وصالحاً، وعبد الله، وقرأ علينا «المسند»، ما سمعه غيرنا، وقال: «هذا الكتاب جمعته، وانتقيته من أكثر من سبع مئة ألف وخمسين ألفاً، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله ﷺ فارجعوا إليه...»[5]. ومثل ذلك أيضاً صنيع البخاري؛ حيث انتخب هذا العدد في صحيحه من آلاف الأحاديث الضعيفة والموضوعة. روى أبو علي الغساني عن البخاري أنه قال: «خرجت الصحيح من ستمائة ألف حديث»[6]. وفي رواية أخرى أنه قال: «صنفت الجامع من ستمائة ألف حديث في ست عشرة سنة، وجعلته حجة فيما بيني وبين الله»[7].

وهذه المحاولة من قبل أصحاب هذا الاتجاه بتأصيل منهجهم تتضمن الإقرار بصحة منهج المحدثين، في تمييز الأحاديث الضعيفة من غيرها، وعلى هذا فإنه ليس ثمة ما يمنع من تكميل جهودهم والسير على نهجهم، ما دام أن المنهج المستعمل هو المنهج ذاته، الذي استعمله المحدثون في مسيرتهم تلك، ولكن الناظر في منهج حملة هذه الدعوى يجد التغاير التام إلى حد التناقض بين منهج المحدثين ومنهج أصحاب هذا

---

(١) أصول الشريعة، لجمال البنا، ص: ٩٤.

(٢) ينظر: سدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عيد، ص: ٣٢.

(٣) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض ١/ ٦٠.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١١/ ٣٢٩، وينظر: المصعد الأحمد في ختم مسند الإمام أحمد، لابن الجزري، ص: ١١.

(٦) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٨، وطبقات الحنابلة، لأبي يعلى ١/ ٢٧٤، وهدي الساري، لابن حجر ص: ٥.

(٧) تاريخ بغداد ٢/ ١٤، وهدي الساري، ص: ٤٩٠.

الاتجاه! فمنهج المحدثين قائم على أدوات علمية محددة، يمكن فهمها واستيعابها، ومنهج هؤلاء ليس إلا النظر العقلي المجرد، والتصورات الذهنية السابقة، فالضعيف عندهم ما تستنكره عقولهم ويؤمنون بخلافه!، والصحيح بضده! فإذا كان الحديث يخدم الفكرة التي يسعون إلى إثباتها، فإنهم لا ينظرون في سنده بحال، بل يستدلون به، ويقررون لأجلها أهم القضايا! فمثلاً: شنّع أحدهم على المحدثين في رواية الأحاديث الضعيفة، وأنهم يتحايلون على شروط الحديث الصحيح، وأنهم يدافعون عن الأحاديث الضعيفة بتحسين طرقها[1]، ثم قبل ذلك بصفحات يسيرة، ذهب يقرر - بكل ثقة - أن منهج الصحابة هو الإقلال من الرواية، ثم استشهد بالأثر المروي عن عمر بن الخطاب، وهو أنه حبس كلّاً من ابن مسعود، وأبي الدرداء، وأبي مسعود الأنصاري؛ لكونهم أكثروا من الحديث عن رسول الله ﷺ وقال لهم: ما هذا الحديث الذي تكثرون عن رسول الله ﷺ؟ فحبسهم بالمدينة حتى استشهد[2]، وهذا الأثر لا يصح بحال عن عمر؛ إذ يفتقد لأهم شرط في صحة الإسناد، وهو الاتصال، وقد أورد هذا الأثر ابن حزم في «الأحكام» وقال بعده: «هذا مرسل، ومشكوك فيه من شعبة فلا يصح، ولا يجوز الاحتجاج به، ثم هو في نفسه ظاهر الكذب والتوليد»[3].

إن هذا التناقض بين التنظير والتطبيق ليؤكد الغياب التام للمنهج العلمي عند هؤلاء، وإنما العمدة في التصحيح والتضعيف هي النظر العقلي المجرد، وهو منهج مع كونه متناقضاً، فهو مضطرب أيضاً؛ فإننا نستطيع وبسهولة تامة أن نحاكمهم بالمنطق ذاته الذي يتحاكمون إليه، فنقول لهم: كما قبلتم أثر عمر بمجرد النظر العقلي والاعتقاد السابق، فإننا نقابلكم برفضه؛ لأن عقولنا لا تقبله، ولأننا نؤمن بخلافه! وهكذا يضيع الحق، ويفلت الزمام في مثل هذا السجال، وهو نتيجة طبيعية لغياب المنهج العلمي الذي يمكن التحاكم إليه.

أما التضعيف عند المحدثين - فكما سبقت الإشارة إليه - يقوم على قواعد علمية محددة، ويمكن إجمالها على النحو التالي:

القاعدة الأولى: النظر في درجة رواة الإسناد:

وهذا النظر من شأنه أن يكشف العلل الظاهرة في الإسناد؛ كضعف الراوي أو كذبه، أو نحو ذلك. ومن الأمثلة على ذلك: ما رواه أبو داود: قال: حدثنا يحيى بن

---

(١) ينظر: جناية قبيلة حدثنا، لجمال البنا، ص:٤٦، وص: ٤٨.

(٢) المرجع السابق ص:١٦.

(٣) ٢/٢٥٦.

معين، عن عمرو بن الربيع بن طارق، عن يحيى بن أيوب، عن عبد الرحمٰن بن رزين، عن محمد بن يزيد، عن أيوب بن قَطَن، عن أُبي بن عِمارة أنه قَالَ: «يَا رَسُولَ اللهِ، أَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ؟ قَالَ: **نَعَمْ**، قَالَ: يَوْمًا؟ قَالَ: **يَوْمًا**، قَالَ: وَيَوْمَيْنِ؟ قَالَ: **وَيَوْمَيْنِ**، قَالَ: وثلَاثة؟ قَالَ: **نَعَمْ، وَمَا شِئْتَ**»[1].

قال أبو داود: «قد اختُلِف في إسناده، وليس هو بالقوي، ورواه ابن أبي مريم، ويحيى بن إسحاق السيلحيني، عن يحيى بن أيوب، وقد اختُلِف في إسناده»[2]. وقَالَ أَحْمد بن حنبل: «رجاله لا يعرفون»[3]، وقال الدارقطني: «هذا إسناد لا يثبت، وعبد الرحمٰن، ومحمد بن يزيد، وأيوب، مجهولون»[4].

فهذا الحديث علَّله الأئمة بعد النظر في أحوال رواته ومنزلتهم في الرواية؛ فأبو داود وصف الإسناد كله بعدم القوة؛ وذلك لأن رواته ضعاف، وأعله كذلك بحصول الاختلاف في إسناده. وأما الإمام أحمد والدارقطني، فقد ضعفاه بجهالة رواته، وهذه العلل علل ظاهرة، يمكن أن يكشف عنها من يقرأ في تراجم الرواة.

القاعدة الثانية: النظر في اتصال الإسناد وانقطاعه:

قد يكون الراوي ثقة، ومن يروي عنه ثقة مثله، لكن هذا الراوي لم يسمع ممن فوقه، أو لم يسمع منه من دونه، فحينئذ يحكم عليه بالانقطاع. ولهم في هذا نظر دقيق، فلا يكتفون بصحة السماع من إمكانية حصوله، بل لا بد لهم أن يقفوا على سماع الراوي ممن روى عنه بخبر صحيح ثابت، ولا يكفي في هذا غلبة الظن، فحتى ولو كان الراوي ابناً للمروي عنه؛ فإن هذا لا يلزم منه عندهم أن يكون سماعه من أبيه صحيحاً، فمثلاً الراوي أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود[5] روى عن أبيه كثيراً من الأحاديث، ومع ذلك فقد نفى بعض الأئمة صحة سماعه، وحكموا على رواياته عن أبيه بالانقطاع[6].

وأحياناً يكتشف النقاد علة الانقطاع من خلال جمع طرق الحديث، ومن الأمثلة

---

(١) أخرجه أبو داود ١/ ٦٠ ح١٥٨، واللفظ له، وابن ماجه ١/ ١٨٥ ح٥٥٧.

(٢) أخرجه أبو داود ١/ ٦٠ ح١٥٨.

(٣) التحقيق في أحاديث الخلاف، لابن الجوزي ١/ ٢٠٩، والعلل المتناهية، له أيضاً ١/ ٣٥٨.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) **هو**: أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود، مشهور بكنيته، والأشهر أنه لا اسم له غيرها، ويقال: اسمه عامر. قال ابن حجر: «كوفي ثقة»، مات بعد سنة (٨٠هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٩/ ٤٠٣، والتهذيب، لابن حجر ٥/ ٦٥، والتقريب، له ٢/ ٤٣٢).

(٦) ينظر: المراسيل، لابن أبي حاتم الرازي، ص: ٤٠، والثقات، لابن حبان ٥/ ٥٦١، والتهذيب ٥/ ٦٥.

على ذلك: حديث يرويه يزيد بن هارون، عن هشام الدستوائي، عن يحيي بن أبي كثير، عن أنس بن مالك: أن النبي ﷺ كان إذا أفطر عند أناس قال: «**أَفْطَرَ عِنْدَكُمُ الصَّائِمُونَ، وَأَكَلَ طَعَامَكُمُ الأَبْرَارُ، وَتَنَزَّلَتْ عَلَيْكُمُ الْمَلَائِكَةُ**»[١]. وقد ضعف النقاد هذا الحديث بعلة الانقطاع؛ لأن يحيى بن أبي كثير وإن كان رأى أنساً إلا أنه لم يسمع منه[٢]، قال أبو زرعة: «يحيى بن أبي كثير بلغه عن أنس، وحديثه عنه مرسل أصح، وهذا وهم؛ يعني: المرفوع؛ يعني: في حديثه عن أنس: «**أَفْطَرَ عِنْدَكُمُ الصَّائِمُونَ، وَأَكَلَ طَعَامَكُمُ الأَبْرَارُ**»»[٣]. وقال النسائي: «يحيى بن أبي كثير لم يسمعه من أنس»[٤]. وقد اكتشف النقاد هذه العلة بعد أن جمعوا طرق الحديث، فتبين لهم أن عامة الرواة الثقات عن هشام ـ الذي عليه مدار الحديث ـ لم يصرحوا بالتحديث عن أنس، فابن المبارك يقول: «عن هشام، عن يحيى قال: حدثت عن أنس»[٥]. وخالد بن الحارث يقول: «عن هشام، عن يحيى، قال: بلغني عن أنس»[٦].

وهذا التمحيص والتفتيش الدقيق من هؤلاء النقاد في جميع حلقات الإسناد، حتى في منتهاه يردُّ على أحد أصحاب هذا الاتجاه الذي يرى أنه ليس هناك تثبت من اتصال الإسناد ما بين المصنف حتى الرسول ﷺ وإنما جرى تصحيح الأسانيد بناء على الافتراض بالسماع فقط![٧] ومن دون شك أن هذا المثال والذي قبله يبطلان هذا الافتراض وينقضانه تماماً، وهو كلام من لم يقف على مثل هذا النقد، أو لم يفهمه على وجهه الصحيح.

القاعدة الثالثة: استكشاف العلل الخفية:

ومعرفة هذا المسلك لا تكون إلا لمن كان خبيراً بطرق الأحاديث ومعرفة مخارجها، والنظر في اختلاف الرواة، ومنزلتهم في الإتقان والضبط[٨]، وهذا لا يكون إلا لمن أخلص في هذا الطريق، واستغرق فيه كل جهده؛ حتى يصير الحديث له صناعة. ومن الأمثلة على ذلك: حديث رواه إسحاق بن عيسى، عن ابن لهيعة، قال:

(١) أخرجه أحمد ١٩/ ٢١٥ ح١٣١٠٨، والنسائي ٤/ ٢٠٢ ح٦٩٠١.
(٢) المراسيل، لابن أبي حاتم، ص:٢٤١.
(٣) المراسيل، لابن أبي حاتم، ص:٢٤٣.
(٤) سنن النسائي ٤/ ٢٠٢.
(٥) المرجع السابق ٤/ ٢٠٣.
(٦) المراسيل، لابن أبي حاتم، ص:٢٤٣.
(٧) ينظر: جناية قبيلة «حدثنا»، لجمال البنا، ص:٥٢.
(٨) ينظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم ص:١٠٦، وص: ١٧٤، والجامع لأخلاق الراوي، للخطيب ٢/ ٢٩٥.

كتب إليَّ موسى بن عقبة، يقول: حدثني بسر بن سعيد، عن زيد بن ثابت «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ احْتَجَمَ فِي الْمَسْجِدِ» قلت لابن لهيعة: مسجد في بيته؟ قال: مسجد الرسول ﷺ[(١)].

والناظر في هذا النص قد لا يجد فيه ما يستنكر، لكن النقاد كشفوا عن علة دقيقة فيه، أثرت على معنى النص وحرفت مساره: قال مسلم: «هذه الرواية فاسدة من كل جهة، فاحش خطؤها في المتن والإسناد جميعاً. وابن لهيعة المصحف في متنه، المغفل في إسناده. وإنما الحديث أن النبي ﷺ احتجر في مسجد بخُوصة أو حصير يصلي فيها . . .» ثم ذكر الرواية الصواب، وهي قوله: «حدثني محمد بن حاتم، حدثنا بهز بن أسد، حدثنا وهيب، حدثني موسى بن عقبة، قال: سمعت أبا النضر يحدِّث عن بسر بن سعيد، عن زيد بن ثابت، أن النبي ﷺ اتخذَ حُجْرةً فِي المسْجِد مِنْ حَصِيرٍ، فصَلَّى رَسولُ الله ﷺ»[(٢)]. ثم قال: «وابن لهيعة إنما وقع في الخطأ من هذه الرواية أنه أخذ الحديث من كتاب موسى بن عقبة إليه فيما ذكر، وهي الآفة التي نخشى على من أخذ الحديث من الكتب من غير سماع من المحدث، أو عرض عليه»[(٣)]. فنلاحظ هنا أن الإمام مسلماً أعل الحديث بعلتين دقيقتين:

الأولى: التصحيف في المتن: فالراوي الضعيف في هذا الإسناد وهو ابن لهيعة صحَّف اللفظة من «احتجَر» إلى «احتجَم»، وبينهما فرق كبير، فاللفظة الصحيحة: «احتجر»، ومعناها أن النبي ﷺ وضع له حجرة يصلي فيها[(٤)]. والثانية ـ وهي المصحَّفة ـ: معناها أن النبي ﷺ احتجم في المسجد. قال ابن الصلاح: «وإنما هو احتجر. . . فصحّفه ابن لهيعة؛ لكونه أخذه من كتاب بغير سَمَاع»[(٥)].

الثانية: أن ابن لهيعة أخطأ في الإسناد، فالإسناد الصحيح للحديث هو عن موسى بن عقبة، عن أبي النضر، عن بسر بن سعيد، وابن لهيعة لم يذكر أبا النضر، وجعل الإسناد عن موسى بن عقبة، عن بسر بن سعيد، وقد أبان مسلم عن سبب حصول هذا الخطأ، فقال: «وهي الآفة التي نخشى على من أخذ الحديث من الكتب من غير سماع من المحدث، أو عرض عليه»، ويعني بذلك أن ابن لهيعة أخذ الحديث

---

(١) أخرجه أحمد ٥/ ١٨٥ ح٢١٦٤٨ من طريق إسحاق بن عيسى به.

(٢) وقد أخرج الحديث على هذا الوجه الصحيح: البخاري ٨/ ٣٤ ح٦١١٣، ومسلم ٢/ ١٨٨ ح٧٨١.

(٣) التمييز، لمسلم، ص:١٨٧.

(٤) ينظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير ١/ ٣٤١، وشرح مسلم، للنووي ٦/ ٦٩، وفتح الباري، لابن حجر ٣/ ١٢.

(٥) مقدمة ابن الصلاح، ص:٤٤٩.

من كتاب موسى بن عقبة دون أن يسمع منه، فوقع في الخطأ في المتن والإسناد.

وهذه العلل الدقيقة لا يستطيع المتأخر ـ الذي لم يعرف الأسانيد ومخارج الحديث وطبقات الرواة ـ الكشف عنها، إلا أنها ـ مع ذلك ـ ترجع إلى أدوات علمية محسوسة، يمكن فهمها واستيعابها[1].

أما التضعيف عند أصحاب هذا الاتجاه ـ فكما قلنا ـ ينتهج منهج النظر العقلي المجرد، وهو ـ في حقيقته ـ منهج نسبي مضطرب؛ فليس ثمة قاعدة محددة يتفق عليها الجميع؛ ما دام أن النظر العقلي هو السبيل لذلك المنهج. فما يضعفه واحد يقبله آخر، وهكذا تبقى النصوص غرضاً للأهواء العقلية المجردة، يمكن لكل مبطل أن يبطل ما يريد منها بحجة أن عقله يرفضها!

كما أن منهج النظر العقلي المجرد في تضعيف الأحاديث هو في حقيقته منهج متناقض من داخله، ويمكن كشف هذا التناقض بمجرد أن يورد عليهم السؤال التالي: ماذا سيقولون عن النصوص التي يرويها الكذابون، وليس في متنها ما يستنكر؟! فإذا قبلوها فكيف يكون ذلك، ورواتها موصوفون بالكذب؟ وإذا رفضوها، فكيف يكون ذلك، وليس في متنها ما يستنكر؟! وفي كلا الأمرين يبقى هذا المنهج قاصراً عن دفع وصف التناقض عنه.

أما دعوى الاستدلال بعمل الأئمة على مواصلة المسيرة في تضعيف الأحاديث فهي مجرد دعوى لا حقيقة لها، وإنما جيء بها فقط من أجل تمرير هذا المشروع؛ بدلالة أن أحدهم يقرِّر في أول كتابه أن «ما ينبغي أن يصل إلينا من منهجية السلف الصالح بحق ليس نتائجه وحقائقه، بل الآليات التي اعتمدها في الوصول إلى الحقيقة؛ أي: المبدأ الذي كان يؤسس بما يسمى بـ «شروط البخاري» فننتظم في سلسلة منهجيتها عبر استخدام أدواتها المفهومة، وتجديدها وفق المكتسبات المعرفية التي تراكمت معرفيّاً، وحضاريّاً، وثقافيّاً»[2].

وهذا النص منه يدل دلالة نصية على أننا يجب أن نستفيد من السلف في آليات نقدهم للنصوص، وليس النتائج التي وصلوا إليها. وهو كلام صحيح في معناه الكلي، لكن قائله نسي أنه قال قبل هذا الموضع بصفحتين: «إن اعتماد الإسناد «العنعنة» كمقياس لصحة الخبر، وليس متن الحديث، ومدى معقوليته؛ أي: استجابته للمنطق العقلي التأملي والتحليل العلمي البرهاني لم تسعفه الذاكرة جيداً ـ هو الذي قاد إلى

(١) ينظر: مقدمة كتاب العلل، لابن أبي حاتم الرازي، لسعد آل حميّد، وزميله، ص: ٣٥.

(٢) سدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عيد، ص: ٣٣.

تثبيت أحاديث عجيبة»[1].

وهذا النص يعني الانقلاب الكامل على منهج المحدثين من أصله؛ ذلك لأن من أعظم أدوات المحدثين التي اعتمدوها في الوصول إلى الحقيقة هي منهجية الإسناد، والتي عبَّر عنها بالعنعنة! فكيف يطالب بالاستفادة من آلياتهم، وهو قد انقلب عليها بالكلية قبل ذلك؟!

وأحدهم يؤسس لهذا المنهج بذكر نماذج من عمل الأئمة، ثم في آخر الكتاب يحكم على المحدثين بأنهم وضعوا قواعد لقبول الأحاديث غير صحيحة، لكن حملهم عليها الحماسة والتعصب والسذاجة، و«أن المعايير التي وضعها المحدثون لم تكن موضوعية تماماً»[2]! وتأمل كلمة «تماماً» في هذا النص، فهي تلغي أي محاولة للتأويل؛ إذ تدل على أن قائلها لا يرفع بمنهج المحدثين رأساً، ولا يرى في هذه القواعد التي وضعوها أية موضوعية! فكيف له أن يطالب بإتمام محاولاتهم وهو ينظر إلى قواعدهم التي وضعوها بهذه السلبية المفرطة؟!

إن هذه النصوص وغيرها لتؤكد بشكل واضح ما سبق تقريره، وهو أن هذه المحاولات التي تتدثر بعمل الأئمة، لم تكن تريد سوى محاولة إيجاد غطاءٍ لمشروع غير منهجي، وغير علمي، يهدف إلى نزع الثقة من هذه النصوص النبوية.

عرض الحديث على القرآن:

أفضل طريقة لدى بعض أصحاب هذا الاتجاه العقلي يمكن بها فرز صحيح الأحاديث من ضعيفها هي عرضها على القرآن، فإنه «ليس من معيار يمكن أن يُفصِّل لنا في هذا المجال سوى القرآن، فالموضوع هو حديث الرسول، وليس هناك ما يسامي هذا في أقوال البشر، ولا بد أن نذهب إلى القرآن رأساً حتى تطمئن القلوب، ويزول ما يمكن أن يعرض لها من غضاضة أو تردد»[3]، «وقد قاوم المحدثون فكرة العرض على القرآن، دون أن يكون لذلك أدنى مبرر موضوعي، وتمحكوا بأحاديث مفادها: أن السُّنَّة كالقرآن»[4]، «وأن إعمال هذا المعيار يجعلنا نستبعد قرابة نصف

---

(١) نحو فقه جديد، لجمال البنا، ص: ٣٠.

(٢) الأصلان العظيمان، لجمال البنا، ص: ٣١٠، وص: ٣١١، وينظر كتاب: «جناية قبيلة حدثنا»، للمؤلف نفسه ص: ١٠٢، حيث آذى نفسه كثيراً بالسخرية من المحدثين، كيف أنهم حولوا حياة الإنسان اليومية إلى عبادات متتالية، من الصلاة، والأذكار!! ثم يختم حديثه بالقول: «إن كل بضاعة قبيلة حدثنا ضد الحياة»!! ولا أدري أي حياة يعني!

(٣) نحو فقه جديد، لجمال البنا، ٢/ ٢٤٥، وينظر: الحديث والقرآن، لابن قرناس، ص: ٢٩.

(٤) نحو فقه جديد، لجمال البنا، ص: ٢٤٥.

الأحاديث المتداولة بين الناس»[1].

وهذا الإشكال في أصله مستنسخ من مذهب لبعض أهل الرأي، فقالوا بوجوب عرض أحاديث الآحاد على القرآن، وقد ذهب إلى ذلك جماعة من أصحاب أبي حنيفة، وقالوا: إنه يجب عرض خبر الواحد على الكتاب، فإن لم يكن في الكتاب ما يدل على خلافه قُبل، وإلا فيرد، وقال به ـ أيضاً ـ بعض المتكلمين[2].

وقد استدلوا بحديث: الأمر بعرض الحديث على القرآن[3]، وقالوا: إن كتاب الله ـ تعالى ـ ثابت بيننا، وخبر الواحد ثابت ثبوتاً فيه شبهة، وكان رد ما فيه شبهة باليقين أولى من رد اليقين به[4].

ومن أول ما يمكن أن يناقش به هذا الإشكال، هو عدم التسليم بوجود حديث صحيح في الحث على استعمال هذا المنهج، بل إن كل الأحاديث التي وردت في هذا لا تنهض أبداً للاستدلال، فهي تتراوح بين الضعيف الواهي، أو الموضوع، ويمكن أن نعرضها هنا على وجه الإجمال، وهي على النحو التالي:

١ ـ حديث علي بن أبي طالب ﷺ ولفظه: «إنها تكون بعدي رواة، يروون عني الحديث، فاعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن، فخذوا به، وما لم يوافق القرآن، فلا تأخذوا به». وقد أخرجه الدارقطني[5] من طريق أبي بكر بن عياش، عن عاصم بن أبي النجود، عن زر بن حبيش، عن علي به. ثم قال بعد ذلك: «هذا وهم، والصواب عن عاصم، عن زيد، عن علي بن الحسين مرسلاً، عن النبي ﷺ»[6].

وللحديث طريق آخر عن علي، أخرجه ابن حزم من طريق حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس، عن أبيه، عن جده علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ قال: **«سيأتي ناسٌ يحدِّثون عنِّي حديثاً، فمن حدَّثكم حديثاً يُضارِع القرآن فأنا قُلته، ومن حدَّثكم بحديث لا يُضارِعُ القرآن، فلم أقُله، فإنمَّا هو حسوة من النار»**[7]. قال ابن

---

(١) المرجع السابق، ص:٢٤٨.

(٢) قواطع الأدلة، للسمعاني ١/ ٣٦٥. وينظر: المحصول، للرازي ٢/ ٢١٥.

(٣) ستأتي مناقشته في هذه الصفحة وما بعدها.

(٤) ينظر: قواطع الأدلة، للسمعاني ١/ ٣٦٦.

(٥) سنن الدارقطني ٤/ ٢٠٨ ح٢٠.

(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧) الإحكام ٢/ ١٩٧.

حزم: «الحسين بن عبد الله ساقط متهم بالزندقة[1]»[2].

إذاً، فالحديث لا يثبت، فالطريق الأول لا يصح إلا مرسلاً، والمرسل نوع من أنواع الحديث الضعيف، والطريق الآخر فيه راو ضعيف جدّاً.

٢ ـ حديث أبي جعفر: عن رسول الله ﷺ أنه دعا اليهود، فسألهم، فحدثوه حتى كذبوا على عيسى عليه السلام، فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال: «إنَّ الحديث سيفشو عني، فما أتاكم عني يوافِقُ القُرآن، فهو عنِّي، وما أتاكُم عنِّي يُخالِف القُرآن، فليس عنِّي» . وقد أخرجه البيهقي[3] من طريق أبي يوسف، عن خالد بن أبي كريمة، عن أبي جعفر، عن رسول الله ﷺ وإسناد هذا الحديث لا يصح؛ لأن فيه راوياً مجهولاً، ولا يعرف حاله، ولذا قال الشافعي ـ وهو راوي هذا الخبر عن أبي يوسف ـ: «وما روي هذا يثبت حديثه في شيء صغُر ولا كبر. . . وهذا أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء»[4]. قال البيهقي ـ معلقاً على كلام الشافعي ـ: «وكأنه أراد بالمجهول حديث خالد بن أبي كريمة، ولم يعرف من حاله ما يثبت به خبره، وقد روي من أوجه أخر، كلها ضعيف»[5]. وخالد بن أبي كريمة كوفي ثقة[6]، فلعل الشافعي أراد بالمجهول أبا جعفر عبد الله بن المسور[7]؛ لأنه ضعيف، بل متهم بالوضع كما مر في ترجمته، وقد اتهمه بالوضع أحمد وابن المديني والبخاري والنسائي والجوزجاني[8]، وقال أحمد لابنه عبد الله:

---

(١) **هو**: الحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس. روى عن عكرمة، وروى عنه الثوري وابن إسحاق، توفي سنة (١٤٠هـ). قال أبو حاتم: «له أشياء منكرة». وقال ابن المديني: «تركت حديثه». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/٥٧، وتهذيب الكمال، للمزي ٦/ ٣٨٤).

(٢) الإحكام ٢/١٩٨.

(٣) معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/١١٧.

(٤) الرسالة، للشافعي، ص: ٢٢٥.

(٥) معرفة السنن والآثار ١/١١٨.

(٦) **هو**: خالد بن أبي كريمة الأصبهاني، أبو عبد الرحمٰن الإسكافي، نزيل الكوفة، قال أحمد بن حنبل: «كوفي ثقة»، وقال أبو حاتم: «ليس بالقوي»، وقال ابن حجر: «صدوق يخطئ». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٣/٣٤٩، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ٢٦٢).

(٧) **هو**: عبد الله بن مِسوَر بن عبد الله بن عون بن جعفر بن أبي طالب، أبو جعفر القرشي الهاشمي المدائني، روى عنه عمرو بن مرة وخالد بن أبي كريمة وعبد الملك بن أبي بشير. قال ابن سعد: «قليل الحديث». وعامة النقاد على أنه متهم بوضع الحديث. (ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد ٧/٣١٩، والضعفاء، للعقيلي ٢/٣٠٦، والضعفاء والمتروكين، للنسائي، ص: ٢٠٠، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٥/١٦٩، ولسان الميزان، لابن حجر ٣/ ٣٦٠).

(٨) ينظر: تاريخ الدوري عن ابن معين ٤/٣٧٨، والضعفاء، للعقيلي ٢/٣٠٦، والضعفاء والمتروكين، للنسائي، ص: ٢٠٠، والجرح والتعديل ٥/١٦٩، ولسان الميزان ٣/ ٣٦٠.

«اضرب على حديثه، أحاديثه موضوعة»[١]، وقال ابن المديني: «كان يضع الحديث على رسول الله ﷺ ولا يضع إلا ما فيه أدب أو زهد، فيقال له في ذلك، فيقول: إن فيه أجراً»[٢]. وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، يحدِّث بمراسيل، لا يوجد لها أصل في أحاديث الثقات»[٣].

إضافة إلى ذلك فإن الحديث مرسل منقطع، فأبو جعفر ليس من الصحابة، وحاشاهم أن يكون مثل هذا بينهم، بل صرح إسحاق بن راهويه بأن أبا جعفر لم يلق أحداً من الصحابة[٤].

٣ ـ حديث أبي هريرة، ولفظه: «سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسُنَّتي، فهو مني، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله ولسُنَّتي، فليس مني» أخرجه الدارقطني[٥] من طريق صالح بن موسى، عن عبد العزيز بن رفيع عن أبي صالح، عن أبي هريرة. وقال في آخره: «صالح بن موسى[٦] ضعيف، لا يحتج بحديثه»[٧].

٤ ـ حديث ابن عمر، ولفظه: «سُئِلت اليهود عن موسى، فأكثَروا فيه، وزادوا، ونقَصوا، حتى كفَروا، وسُئِلتِ النَّصارى عن عيسى، فأكثَروا فِيه، وزادُوا، ونقَصوا، حتى كفَروا، وإنه سيفشو عنِّي أحاديث، فما أتاكُم مِن حَدِيثي فاقرؤوا كِتابَ اللهِ واعتَبِروه، فما وافقَ كِتابَ الله فأنا قُلتُه، وما لم يُوافِق كتابَ اللهِ فلم أقُلْه». أخرجه الطبراني[٨] من طريق أبي حاضر، عن الوضين، عن سالم بن عبد الله، عن عبد الله بن عمر. قال ابن حجر الهيثمي: «رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه[٩]، وهو منكر الحديث»[١٠].

---

(١) الضعفاء، للعقيلي ٢/ ٣٠٦.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) ينظر: الجرح والتعديل ٥/ ١٧٠.

(٤) ينظر: لسان الميزان ٣/ ٣٦٠.

(٥) سنن الدارقطني ٤/ ٢٠٨ ح١٧.

(٦) **هو**: صالح بن موسى بن إسحاق بن طلحة التيمي الكوفي. روى عن عبد الملك بن عمير، وروى عنه أبو يحيى عبد الحميد الحماني. وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، منكر الحديث جدّاً، كثير المناكير عن الثقات»، وقال ابن معين: «ليس بشيء». (ينظر: الجرح والتعديل ٤/ ٤١٥، والكامل، لابن عدي ٤/ ٦٨، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ٤٣٣).

(٧) مرجع سابق، نفس الصفحة.

(٨) المعجم الكبير ١٢/ ٣١٦ ح١٣٢٢٤.

(٩) **هو**: عبد الملك بن عبد ربه بن زيتون، أبو حاضر. قال أبو حاتم: «روى عن رجل عن ابن عباس روى عنه عيسى بن يونس». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٥/ ٣٥٩).

(١٠) مجمع الزوائد ١/ ٤١٤.

٥ ـ حديث ثوبان، ولفظه: «ألا إن رحى الإسلام دائرة» قال: فكيف نصنع يا رسول الله؟ قال: «اعرضوا حديثي على الكتاب، فما وافقه فهو مني، وأنا قلته». أخرجه الطبراني[(١)] من طريق يزيد بن ربيعة، ثنا أبو الأشعث عن ثوبان. وقال الهيثمي: «فيه يزيد بن ربيعة[(٢)]، وهو متروك منكر الحديث»[(٣)].

إذاً، مما تقدم ظهر لنا أن كل طرق هذا الحديث واهية، بل إن ازدحام طرق هذا الحديث بالرواة الضعفاء يدل على شدَّة وهنه؛ فإن اهتمام المتهمين والمتروكين برواية حديث ضعيف يورِث الريبة فيه، وإلا فأين أهل الصدق والإتقان عنه، إذ لم يروه أحد منهم؟[(٤)]، ولا يصح تحسينه بمجموع طرقه، فإن شرط هذه القاعدة هو أن تكون مفردات هذه الطرق غير شديدة الضعف[(٥)]، وهذا ما لم يحصل في طرق هذه الأحاديث.

ولأجل ما تقدم فقد حكم النقاد على كل الأخبار الواردة في هذا الباب، فقال ابن المديني: «ليس لهذا الحديث أصل، والزنادقة وضعت هذا الحديث»[(٦)]، وقال الساجي: «هذا الحديث موضوع على النبي ﷺ»[(٧)]. وقال البيهقي: «والحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطل لا يصح، وهو ينعكس على نفسه بالبطلان، فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن»[(٨)]. وقال ابن عبد البر: «هذه الألفاظ لا تصح عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه»[(٩)].

وإذا ثبت الخبر فإنه لا يجب عرضه على الكتاب؛ لأنه أصل مستقل بذاته، فلا يمكن ـ بحال ـ أن يعارض القرآن؛ لاتحاد المصدر، فالله ﷻ قال عن نبيه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤]، فأخبر أن مصدر الحديث عن الوحي، كما هو مصدر القرآن، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ

---

(١) المعجم الصغير ٢/٤٢ ح٧٤٩.

(٢) هو: يزيد بن ربيعة الرحبي، أبو كامل الدمشقي، صنعاني، من صنعاء دمشق. روى عنه الوليد بن مسلم وأبو النضر الفراديسي. قال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، منكر الحديث، واهي الحديث، وفي روايته عن أبي الأشعث عن ثوبان تخليط كثير» وقال البخاري: «أحاديثه مناكير». (ينظر: الجرح والتعديل ٩/٢٦١، وميزان الاعتدال، للذهبي ٤/٤٢٢).

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) ينظر: الحديث الحسن لذاته أو لغيره، لخالد الدريس ٥/٢١٨٣.

(٥) ينظر: إرواء الغليل، للألباني ٤/٣٧.

(٦) الإبانة، لابن بطة ١/٢٦٦.

(٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٨) دلائل النبوة، للبيهقي ١/٢٧، وينظر: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة، للسيوطي، ص: ١٠.

(٩) جامع بيان العلم ٢/١٩١.

عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وقال ﷺ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، فأمر باتباع سنن الرسول، كما أمر باتباع آي الكتاب، وإذا كان كذلك، وجب قبول ما ثبت عنه، ولم يجز التوقف عنه إلى أن يعرض على الكتاب؛ وهذا لأنه حجة في نفسه فلا يجب عرضه على حجة أخرى حتى يوافقها أو يخالفها[١]، ولهذا قال الشافعي: «لا يجب عرضه ـ أي: الخبر ـ على الكتاب؛ لأنه لا يتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب»[٢].

كما أن معيار عرض الحديث على القرآن هو ـ في حقيقته ـ معيار ظني، بمعنى أن تطبيقه سيخضع بشكل حتمي إلى فهم الناظر وعقله، وهذا من شأنه أن يجعل هذا المعيار معياراً شخصيّاً، وغير موضوعي، وذلك أننا إذا شرعنا للناس هذا المنهج بالطريقة ذاتها التي فعلها أصحاب هذا الاتجاه؛ فإننا حتماً سوف نجد من يبطل النصوص الكثيرة؛ بحجة التعارض مع القرآن، وإذا فتشنا في وجه الإشكال رأينا أن التعارض لم يكن في حقيقته بين الآية والحديث، وإنما بين الحديث وبين فهم هذا الناظر؛ حيث إن الآية والحديث لا تعارض بينهما بأي وجه، وهذا ما وقع فيه أصحاب هذا الاتجاه، والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكن سأكتفي بهذا المثال:

ذكر أحدهم أن عرض الأحاديث على القرآن سيجعلنا نتوقف عن كل أحاديث المغيبات؛ لأنها مما استأثر الله بعلمه، وحديث عائشة صريح في هذا: «من زعم أن محمداً يعلم ما في غد فقد أعظم الفرية على الله»[٣]، واستدلّ على ذلك بالآيات القرآنية التي تقصر علم الغيب على الله ﷻ كقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾﴾، [الجن: ٢٦] «﴿فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ﴾ [يونس: ٢٠]، ثم قال: «فهذه الآيات صريحة في أنه لا يعلم الغيب إلا الله، وقد أمر الرسول بأن يكل الأمر إلى الله، سواء كان عن الساعة أو ما بعدها»[٤].

ومن دون شك أن هذا الفهم له خطورته العقدية؛ وذلك لأنه يؤول بصاحبه إلى إنكار بعض الثوابت في الشريعة، مما يتعلق بالإيمان بالغيب؛ كالإيمان بعذاب القبر، وأشراط الساعة؛ كالمهدي، والدجال، وتفاصيل عذاب أهل النار، ونعيم أهل الجنة، ونحو ذلك. وعند مناقشة هذا الفهم نجد أن أول ما ينقضه هو القرآن الذي يتحاكم إليه

---

(١) قواطع الأدلة، للسمعاني ١/ ٣٦٨.

(٢) ينظر: المحصول، للرازي ٤/ ٦٢٨ والموافقات، للشاطبي ٣/ ١٩.

(٣) أخرجه الترمذي ٥/ ٢٦٢ ح٣٠٦٨.

(٤) نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ٢٥٠.

هذا المعترض؛ فإن الله ﷻ نفى عن جميع البشر معرفة الغيب في كثير من الآيات، لكنه ـ سبحانه ـ أخبر أنه قد يطلع بعض الرسل على ما يكون في الغيب، فقال ـ سبحانه ـ في الآية السابقة: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن: ٢٧، ٢٨]. وقد حصل هذا لبعض الأنبياء، كما كان ذلك لعيسى، فقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ﴾ [آل عمران: ٤٩]، وقال عن يوسف: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّىٓ﴾ [يوسف: ٣٧].

أما قول عائشة رضي الله عنها: «من زعم أن محمداً يعلم ما في غد فقد أعظم على الله الفرية» فإن هذا حقٌّ ولا ريب؛ لأن النبي ﷺ بشر لا يعلم الغيب، ولم يختلف علماء المسلمين في هذا، ولكنه كغيره من الأنبياء قد يطلعه الله على ما يكون في المستقبل؛ لأجل تبليغ رسالته، وقد حصل هذا، فأخبر ﷺ بما يحصل بين يدي الساعة، وبما يكون يوم القيامة، ونحو ذلك، وهذا لا يتنافى أبداً مع بشريته ﷺ ومن توهَّم ذلك، فقد قدح في نبوته.

ومن الناحية العقلية؛ فإنه يمكن نقض استعمال هذا المعيار بطريقة عقلية، فيقال: إذا كان عرض الحديث على القرآن يثبت الحديث أو ينفيه فإننا سنعرض هذا المعيار على كتاب الله، فهل وجد في القرآن ذلك؟ والجواب بالنفي بالتأكيد؛ لأن الله ﷻ أمرنا بالأخذ بما جاء به الرسول والانتهاء عما نهى عنه، وذلك بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وكان أمراً مطلقاً، ليس فيه الأمر بعرض هذه الأحاديث على القرآن(١)، فكيف نبطل النصوص النبوية بأمر لم يرد في القرآن، بل جاء الأمر بخلافه؟!

ومع تسليمنا بضعف كل الأحاديث التي وردت بالأمر بعرض السُّنَّة على القرآن، إلا أن هذا المنهج ـ في أصله ـ قد استعمله بعض الصحابة؛ كقول عمر حين حدثت فاطمة بنت قيسٍ بقصتها في سُكنى المطلقة، وقالت له: طلقني زوجي، فأردت النُّقلة، فأتيت رسول الله ﷺ فقال: «**انْتقلي إلى بيت ابن عمك عمْرو ابن أم مكتوم، فاعتدِّي فيه**»، فحصبه الأسود، وقال: ويْلك، لِمَ تُفتي بمثل هذا؟ قال عمر: إن جئت بشاهدين يشهدان أنهما سمعاه من رسول الله ﷺ وإلا لم نترك كتاب الله لقول امرأة يقول ـ تعالى ـ: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١]،

---

(١) ينظر: مدخل دلائل النبوة، للبيهقي ١/ ٢٧، وجامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ١٩٠، ١٩١، والموافقات، للشاطبي ٤/ ٣٣١، والبحر المحيط، للزركشي ٣/ ٢٣٧، وإرشاد الفحول، للشوكاني ١/ ٩٧.

ومثل ذلك قصة عائشة في تخطئة عمر وابنه عبد الله، عندما حدثا عن النبي ﷺ: «**إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ**»، فقالت عائشة: «رحِم الله عمر، والله ما حدَّث رسول الله ﷺ: إِنَّ اللهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ. . . .، ولكن رسول الله ﷺ قال: «**إِنَّ اللهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَاباً بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ**»، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥][١]. إضافة إلى استعمالات الصحابة لهذا المنهج فقد كان للأئمة بعض النصوص في هذا المعنى، ومن ذلك أن الأوزاعي لما سُئِل: «أكُل ما جاءنا عن النبي ﷺ نقبله؟ أجاب: «نقبلُ مِنه ما صدَّقه كتاب الله ﷻ فهو منه، وما خالفه فليس منه»، فقيل له: إن الثقات جاؤوا به؟ قال: «فإن كان الثقات حملوه عن غير الثقات؟»»[٢]، ومن ذلك قول الشافعي في الاستدلال على أن الصلاة لا يقطعها شيء، حيث ذكر رأيه في حديث: «**يَقْطَعُ الصلاة الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ**»[٣] وأنه غير محفوظ، ثم قال بعد ذلك: فإن قيل: فما يدل عليه كتاب الله من هذا؟ قيل: قضاء الله أن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ والله أعلم: أنه لا يبطل عمل رجل عمل غيره، وأن يكون سعي كل لنفسه وعليها، فلما كان هذا هكذا، لم يجزْ أن يكون مرور رجل يقطع صلاة غيره»[٤]. وقال في موضع آخر: «فإياك وشاذَّ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسُّنَّة، فقِس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ وإن جاءت به الرواية»[٥].

إذاً، تدل هذه النصوص بمجموعها على أن عرض السُّنَّة على القرآن كان منهجاً موجوداً لدى الصحابة ومن بعدهم، فهل هذا يسوغ استعمال هذا المنهج كما يفعله أصحاب هذا الاتجاه؟ والجواب على ذلك بأن يقال: إن ثمة فروقاً منهجية بين منهج الصحابة والنقاد، وبين منهج أصحاب هذا الاتجاه، ومن أبرز هذه الفروق:

أولاً: أن علماء الحديث ينظرون إلى السُّنَّة على أنها وحي غير متلو، ويعبر الإمام الشافعي عن موقف المحدثين من السُّنَّة، فيقول: «ما فرض رسول الله ﷺ شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله ﷺ فيستن به. . . وقد قيل: ما لم يتل قرآناً، إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحياً إليه، وقيل: جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدي إلى صراط مستقيم أن يسن، وأيهما كان فقد

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٤٣٢ ح١٢٢٦، ومسلم ٣/ ٤٣ ح٢١٩٣.

(٢) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٦٠/ ٣٧٨.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

(٤) اختلاف الحديث، للشافعي ص: ٥١٢.

(٥) الأم، للشافعي ٧/ ٣٣٩.

ألزمهما الله تعالى خلقه، ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سنَّ لهم، وفرض عليهم اتباع سُنَّته»[1].

أما موقف أصحاب هذا الاتجاه من السُّنَّة فهو موقف إشكالي ملتبس، وقد سيق بيان ذلك في مبحث التمهيد، ولم أعثر لهم على أي نص يصرح فيه أحدٌ منهم بحجية السُّنَّة، واعتمادها كمصدر من مصادر التشريع.

ثانياً: أن الصحابة والنقاد يستعملون هذا المنهج في مرحلة ما قبل ثبوت النص، فإذا ثبت النص لديهم، تحولوا من إسقاط النص إلى التوفيق بينه وبين الآية، وذلك يفهم من تصرف عمر، حيثُ طلبَ من محدِّثه أن يأتي له بشاهدين على ثبوت النص، وإلا سيلجأ إلى الأخذ بظاهر الآية الكريمة، وهذا يدلُّ على أن الخطوة الأولى عندهم هي الاستيثاق من ثبوت النص قبل إسقاطه.

أما أصحاب هذا الاتجاه فيستعملون هذا المنهج بعد ثبوت النص؛ وذلك لأنهم لا ينظرون إلى ثبوت النص من عدمه، بل ولا يعولون على ذلك بحال، وإنما يحكمون على النصوص بالأحكام الاستباقية المرسلة، دون نظر لقضية الثبوت أو رعاية لحرمتها.

ثالثاً: أن الاختلاف بين الصحابة وبين أصحاب هذا الاتجاه من جهة مناط الرد، فالصحابة مناط الرد عندهم هو عدم ثبوت النص، كأن يخالف نصّاً آخر من القرآن أو السُّنَّة، فمثلاً عائشة لما ردَّت حديث ابن عمر لم ترده لأجل مخالفته لعقلها، وإنما لأجل معارضته لنص آخر من السُّنَّة، فقالت: «والله ما حدَّث رسول الله ﷺ: إنَّ اللهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، ولكن رسول الله ﷺ قال: «**إِنَّ اللهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ**»، ثم أكَّدت ردَّها للنص الآخر بقولها: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥]. ويؤكِّد ذلك قول الشافعي المتقدم؛ حيث اشترط في الحديث المعروض على القرآن أن يكون حديثاً شاذّاً، وغير معروف عند الفقهاء والعلماء، وعبَّر عن ذلك بقوله: «إياك والشاذ من الحديث...».

أما أصحاب هذا الاتجاه، فمناط الرد عندهم هو الاستنكار العقلي المجرد لمتن الحديث، فمثلاً يقرر أحدهم ـ وهو من أرفعهم صوتاً بالدعوة إلى هذا المنهج ـ أن عرض الأحاديث على القرآن سيجعلنا نتوقف أمام مجموعة من الأحاديث، ومنها الأحاديث التي تنص على طاعة الحكام، والصلاة خلف كل بر وفاجر، ويحكم عليها

---

(١) الأم، للشافعي ٧/ ٣١٤.

بالوضع، ثم يُعلِّل الحكم بعلةٍ ظنية مُدعاة، وهي أنه أريد بهذه الأحاديث إسكات الناس عن المعارضة، وإلزام الناس الطاعة![1]. إذاً: مناط الرد عنده هو معارضة النص لبعض العلل الظنية، - وهي - كما رأينا - علل واهية - وليس لأجل معارضتها للنصوص الأخرى، وهذا يناقض تماماً منهج الصحابة في ذلك.

وبناء عليه، فيقال: إن إسقاط هؤلاء منهجهم على الصحابة والسلف هو إسقاط غير موضوعي، وغير علمي؛ لأن القضية المركزية عند الصحابة هي ثبوت النص، وأما عند هؤلاء، فالاستشكال العقلي المجرد هو القضية الأولى والأخيرة عندهم، وهذا منهج غير علمي كما رأينا، فضلاً عن أن العقل - في أصله - مهما بلغ ارتفاعه فهو محدود الإمكانيات والمجالات، ولهذا يقول الشافعي: «إن للعقل حدّاً ينتهي إليه، كما أن للبصر حدّاً ينتهي إليه»[2]، وقابلية العقل للتطور والترقي من أظهر الأدلة على قصوره عن حد الكمال[3]. كما أن المعايير العقلية ليست واحدة، بل إن العقل البشري لا يسلم من التأثر بالأهواء والآراء والعادات، ولذا كانت أحكام العقل مختلفة في كثير من القضايا، مما يؤدي إلى الاضطراب والتنازع والتناقص، مع أن المرجع في كل ذلك إلى العقل! فإلى أي عقل يكون التحاكم؟ وكيف يحتكم إلى شيء يتفاوت ويتباين ويتصف بالنسبية زماناً ومكاناً؟[4].

وكما ظهرت المفارقة بين المنهجين من جهة النوع - كما بينا في الفرق السابق - فهي ظاهرة أيضاً من جهة الكم، وذلك أننا لو أردنا أن نعد الأحاديث التي استعمل الصحابة لها هذا المنهج، لوجدنا أنها لا تزيد في أكثر أحوالها عن العشرات، وفي المقابل لو عددنا الأحاديث التي أسقطها هؤلاء بدعوى استعمال هذا المنهج لكانت بالآلاف! بل إن أحدهم يُصرِّح بأن إعمال هذا المعيار سيجعلنا نستبعد نصف الأحاديث المتداولة بين الناس!![5].

ويمكن تفسير هذا التباين في هذه النتيجة بأن الصحابة والنقاد - كما مرَّ معنا - كانوا يتعاطون مع النصوص وهم يعتقدون حجيتها، وأنَّ كل حديث ثابت هو أصل مستقل بذاته، وأنَّ هذه الأحاديث تأتي في المنزلة الثانية بعد القرآن من جهة التشريع والمكانة، وأنها وحي من رب العالمين، لكنه وحي غير متلو.

---

(١) ينظر: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ٢٥٦.

(٢) مناقب الشافعي، للبيهقي ٢/ ١٨٧.

(٣) نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل، لخالد الدريس، ص: ١٤٠.

(٤) نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل، لخالد الدريس، ص: ١٤١.

(٥) المرجع السابق ٢/ ٢٤٨.

ولهذا أكدوا أن عرض السُّنَّة الصحيحة على القرآن هو دلالة على الجهل؛ لأن سُنَّة النبي ﷺ في كل موضع لا تختلف مع القرآن، وأن الله أبان لنا أن سُنن رسوله فرض علينا بأن ننتهي إليها، لا أن يكون لنا معها من الأمر شيءٌ إلا التسليم لها واتباعها، وليس لها أن تعرض على قياس ولا على شيء غيرها[1].

أما هؤلاء فيتعاطون مع النصوص وهم يتشكَّكون أصلاً في ثبوتها بالكلية، وعلى هذا فإن طرحها والسخرية منها؛ لمجرد الاستنكار العقلي المجرد لها، هو أمرٌ سائغ ومقبول عندهم، بل إن بعضهم صورها كالأوثان، التي تعبد من دون الله[2]، وأنها ضد الحياة[3]، ومن كانت النصوص النبوية عنده بهذه المنزلة فلا عجب أن يعطلها أو يتهكم بها. فهذا - إذاً - هو وجه المفارقة، وهذا هو سرها.

وخلاصة القول في مسألة عرض الحديث على القرآن، أن قضية ثبوت النص عند الصحابة، هي القضية المركزية التي يحومون حولها، فإذا ثبت النص عندهم، فلا مجال لمخالفته، أو طرحه، أو تأويله، وإنما هو التسليم، والانقياد. أما أصحاب هذا الاتجاه، فلا تشكل هذه المسألة أي اهتمام لديهم، وإنما الأصل الذي ينطلقون منه هو النظر العقلي المجرد، وهذا منهج - كما رأينا - لا يحمل في داخله أية قيمة علمية، وإنما يجعل النصوص المقدسة تحت مقصلة الفهوم المتباينة، والمعايير الشخصية، وهذا عبث لا ينتهي.

رواية الحديث الضعيف:

يرى بعض أصحاب هذا الاتجاه أن المحدثين تساهلوا في إسناد أحاديث الفضائل والأعمال؛ فلم يكن المعيار عندهم هو صدق نسبتها إلى الرسول ﷺ أو كذبها، وإنما كان المعيار هو مدى اتفاق مضمونها مع تعاليم الدين، وهذا يؤكد أن الغاية عندهم تبرر الواسطة[4]. ويعتب بعضهم على المحدثين في أنهم يروون الحديث الضعيف في كتبهم، دون أن يكون لهم موقف من هذه الأحاديث، وهذا ما ساعد على فشو الأحاديث الضعيفة في كتبهم[5].

---

(١) ينظر: اختلاف الحديث، للشافعي، ص: ٤٨٤.

(٢) ينظر: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ١٨.

(٣) ينظر: جناية قبيلة «حدثنا»، لجمال البنا، ص: ١٠٢.

(٤) دليل المسلم الحزين، لحسين أحمد أمين، ص: ٦٠.

(٥) ينظر: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ١٠٨، وجناية قبيلة «حدثنا»، له أيضاً، ص: ٤٨.

إشكالية المعيار في قبول الحديث عند المحدثين:

إن القول بأن منهج المحدثين يقوم على التساهل في الرواية، لدرجة أنهم إذا استحسنوا كلاماً صيروه حديثاً، لا يقول به من يعرف طرفاً من منهج المحدثين في الرواية، ولو صحَّ هذا القول لما قام سوق الجرح والتعديل، ولما صنفت المصنفات في هذا العلم، فضلاً عن أن من يعرف مذهب المحدثين في الاحتياط للرواية لا يتصور منه ـ بحال ـ أن يصدق بذلك، حتى بلغ من شدة احتياطهم أن الواحد منهم يسمع الراوي يروي الحديث وينسبه إلى النبي ﷺ، ويستحسن معناه، لكنه ـ مع ذلك ـ لا يسمح لنفسه أن يرويه للناس، ليس من أجل أن راويه كذاب، وإنما ـ فقط ـ لأن في بعض حلقات الإسناد راوياً لا يثق به تمام الثقة، ولم يستطع أن يقف على حاله، ولهذا ترك الحديث كله!

قال عروة بن الزبير: «إني لأسمع الحديث أستحسنه فما يمنعني من ذكره إلا كراهية أن يسمعه سامع فيقتدي به، أسمعه من الرجل لا أثق به قد حدَّثه عمن أثق به، وأسمعه من الرجل أثق به قد حدَّثه عمن لا أثق به»[1]. والمقصود بيانه هنا أن منهج المحدثين في الرواية يجنح إلى التشدد أكثر منه إلى التساهل.

وعلى فرض التسليم بعدم صحة كل ما ذكر أعلاه، فإن هذا القول تنقضه مجموعة من الحقائق البدهية، **منها**:

الحقيقة الأولى: عدم وضع المحدثين الحديث رغم حاجتهم إلى مدلوله في نصرة مذهبهم:

في كثير من القضايا العقدية التي تكلم فيها المحدثون، وكانت محل جدل مع خصومهم يستطيع المحدثون أن يختلقوا حديثاً يحسم الخلاف لمصلحتهم، ويقنع العامة أن الحق معهم، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، ولا يتصور أن يفعلوا ذلك، ولو فعل ذلك أحدٌ من غيرهم، لبادروا إلى إبطاله، وبيان وضعه، كما سيأتي في الحقيقة الثانية.

ومن الأمثلة على هذه الحقيقة موقف المحدثين من مسألتين من مسائل العقيدة:

الأولى: مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، حيث كان الجدل محتدماً بينهم وبين خصومهم في هذه المسألة، فهم يرون أن الإيمان يزيد وينقص، وأنه يتفاضل ويتبعض[2]، أما خصومهم من المرجئة فيرون أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل أهله

---

(١) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ١٤١.

(٢) ينظر: السُّنَّة، لعبد الله ابن الإمام أحمد ٢/ ١٧٤، والسُّنَّة، للخلال ٣/ ٥٨٠، و٥٨١، والعلو، للذهبي، ص: ١٨٨، ولوامع الأنوار، للسفاريني ١/ ٤١١.

فيه، ومن ثَم فهو لا يزيد ولا ينقص[1]. ومع ذلك فلم يذكر أبداً أن أهل الحديث وضعوا حديثاً واحداً في تأييد مذهبهم، أو في إبطال مذهب خصومهم.

والمسألة الثانية: هل القرآن منزل أو مخلوق؟ فأهل الحديث يرون أن القرآن كلام الله، منزل غير مخلوق[2]، والجهمية، والمعتزلة، يرون خلاف ذلك، فالقرآن عندهم مخلوق وليس منزلاً[3]، وهذه المسألة من أكثر المسائل حضوراً في السجالات العقدية، وقد تعرض بسببها أهل الحديث إلى ابتلاءات وفتن متلاحقة، حتى تحالفت السلطة مع خصومهم، وبدأت عملية التصفية الفكرية والجسدية لأهل الحديث، فاشتد بهم البلاء، وجُلد إمامهم ـ أحمد بن حنبل ـ وسُجِن، وطال به البلاء حتى عُرِض على السيف أكثر من مرة؛ ليرجع عن رأيه[4]، ومع كل ذلك لم تسجل لنا كتب التاريخ، أو حتى كتب خصومهم، أن أحداً من المحدثين وضع حديثاً في ترويج مذهبهم، أو إبطال مذهب خصومهم، رغم أن زمام الرواية كان في أيديهم.

بل إننا سنذهب أبعد من هذا، وهو أنهم لا يترددون في تضعيف الحديث، حتى ولو كان يقدح في خصومهم! ومن الأمثلة على ذلك: حديث «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ»[5] وهو خبر مشهور، ومذهب القدرية يناقض منهج السلف في القضاء والقدر؛ ولهذا كان للسلف خصومات طويلة معهم، ومع كل ذلك، فلم يتسامح المحدثون مع هذا الحديث، ولو ورد من طرق متعددة، فقال عنه النسائي: «هذا خبر باطل وكذب»[6]، وقال العقيلي: «الرواية في هذا الباب فيها لين»[7]، وقال أيضاً: «وهذا المتن له طريق بغير الإسناد عن جماعة متقاربة في الضعف»[8]. وقال ابن تيمية: «طائفة من أئمة الحديث طعنوا في صحة الأحاديث المرفوعة في ذلك»[9]. ورجح الدارقطني أن الصحيح في هذا الخبر هو وقفه على ابن عمر[10].

---

(١) مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، ص:١٣٢.

(٢) ينظر: الرد على الجهمية، للدارمي، ص:١٨٤، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية ١٢/ ٣٧.

(٣) مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري ص:١٩١.

(٤) ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير ١٠/ ٢٩٨.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه ٤/ ٣٥٧ ح٤٦٩٣، ومن طريقه البيهقي ١٠/ ٢٠٣ ح٢٠٦٥٨، من طريق عبد العزيز بن أبي حازم، عن أبيه، عن ابن عمر.

(٦) نقله المعلمي عنه في حاشيته على الفوائد المجموعة، للشوكاني، ص:٥٠٤.

(٧) الضعفاء، للعقيلي ٣/ ٩٨.

(٨) المرجع السابق ١/ ٢٦٠.

(٩) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٨/ ٤٥٢.

(١٠) علل الدارقطني ١٣/ ١٠٢، وينظر: مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود السجستاني، ص:٤٠١.

الحقيقة الثانية: إبطالهم ما يُنسب إلى الرسول ﷺ من كلام، رغم تأييده لما يؤمنون به:

وهذه الصورة من أبرز الصور الدالة على قيمة التجرد التي تميز بها المحدثون عمن سواهم، وذلك أنهم يؤمنون ببعض القضايا أو المسائل، ويحاولون إشاعتها ونشرها بين الناس؛ لإيمانهم بأنها الحق الذي لا محيد عنه، فيأتي بعض من تأثر بهم من العامة والجهال فيضع حديثاً؛ لترويج هذا المعتقد أو هذه المسألة، ومع ذلك يحكم عليه المحدثون بالبطلان والزيف، دون أن يؤثر فيهم أو يقلل من عزمهم هذا المعتقد الذي يؤمنون به تجاه تلك المسألة، أو هذه القضية.

ومن الأمثلة على ذلك: حديث: «أصحَابي كالنُّجوم بأيِّهم اقتديتُم فقَد اهتدَيتُم»[1]، وهذا الحديث يؤصل لمسألة عدالة الصحابة، التي يؤمن بها المحدثون عامة، ويستدلون على ذلك بالقرآن والسُّنَّة والعقل، ومع أن هذا الحديث نص في المسألة، ويكاد يكون حاسماً في الدلالة على مسألة العدالة، إلا أنهم مع ذلك حكموا عليه بالبطلان، وعدم الصحة، قال إسماعيل بن سعيد: «سألت أحمد عمن احتج بقول النبي ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»؟ قال: «لا يصح هذا الحديث»[2]. وقال الدارقطني: «لا يثبت عن مالك، ورواته مجهولون»[3]. وقال ابن حزم: «خبر مكذوب، موضوع، باطل، لم يصح قط»[4]. وقال ابن عبد البر: «هذا الكلام لا يصح عن النبي ﷺ»[5].

الحقيقة الثالثة: استحسانهم للكلام، وإبطال نسبته إلى الرسول ﷺ: وذلك أن المحدثين كثيراً ما يمر بهم - وهم في مرحلة التمحيص والجرد - كلامٌ مستقيمٌ من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى، بل قد يكون كلاماً فصيحاً بليغاً، ومع أن ذلك الكلام مما تستحسن النفوس سماعه، إلا أنهم لا يترددون في إبطال نسبته إلى الرسول ﷺ.

ومن الأمثلة على ذلك حديث: «أدَّبَني ربي، فأحسنَ تأديبي»[6]، وحديث: «أنا أفصح من نطق بالضاد»[7]، وحديث: «الخير فيَّ، وفي أمتي إلى يوم القيامة»[8]،

---

(١) ينظر: السلسلة الضعيفة، للألباني رقم: ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢.

(٢) المنتخب من العلل، للخلال، ص:١٤٣.

(٣) لسان الميزان ٢/ ١٣٧.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم ٥/ ٦٤ و٦/ ٨٢.

(٥) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٦.

(٦) ينظر: المقاصد الحسنة، للسخاوي، ص: ٧٣.

(٧) المرجع السابق، ص: ١٦٧.

(٨) المرجع السابق، ص: ٣٣٦.

وحديث: «صدقة القليل تدفع البلاء الكثير»[1]، وحديث: «من لم يخف الله خف منه»[2]. فهذه الجمل والعبارات، وإن كان معناها صحيحاً، ولا نكارة فيها، إلا أنه مع ذلك لم يمكن تمريرها إلى النبي ﷺ دون أن يكشفها المحدثون، مع ملاحظة أن هذه الجُمَل لا تحمل في داخلها ما يشير إلى وجود دافع إلى وضعها؛ كنصرة مذهب، أو فرقة، أو ترويج سلعة، أو نحو ذلك، وإنما تحمل أهدافاً سامية، ومعاني عظيمة، وتتفق مع أصول شرعية عامة، ومع كل ذلك أيضاً فلم تنجح عملية التمرير هذه.

ولتأكيد إشكالية المعيارية عند المحدثين، وأنهم إذا استحسنوا كلاماً صيروه حديثاً - ساق الكاتب بعض الأحاديث التي يرى أنها تؤيد ما يقول[3]، ولننظر الآن في حديثين منها:

الحديث الأول: حديث: «**الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ**».

وهذا الحديث ليس عليه منتقد، لا في الإسناد، ولا في المتن، فأما من جهة الإسناد فقد روي هذا الحديث من طرق مختلفة، وبأسانيد صحيحة، وهو من المتفق عليه - وهي رتبة تعد من أرفع الرتب في درجة الصحيح[4] - فقد رواه البخاري ومسلم، من حديث عبد الله بن عمرو[5]، وكذلك من حديث أبي موسى الأشعري[6]، وروي كذلك من حديث جابر بن عبد الله[7].

أما من ناحية المتن، فكما قلنا ليس في متنه ما يستغرب، بل إن من تذوق العربية وعرف أسرارها، أدرك أن هذا الكلام لا يقوله إلا أفصح الناس كلاماً وأبلغهم بياناً، فقد جمع مع قلة ألفاظه أعظم المعاني، إذ فيه مزاوجة بين الفصاحة والبلاغة، ففي الفصاحة - التي هي خلوص الكلام من التنافر بين حروفه، وعدم الغرابة فيها، وألا يخالف بها القياس اللغوي[8] - جاء هذا النص بهذه الصياغة البسيطة، وهذا التجانس التام بين مفرداته، من دون غرابة، أو تكلف في ألفاظه، فلا تجد فيه كلمة يعسر فهمها على السامع، مهما كانت منزلته. وفي البلاغة - التي هي مطابقة الكلام لمقتضى

---

(١) المقاصد الحسنة، للسخاوي، ص: ٤٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٦٩.

(٣) دليل المسلم الحزين، لحسين أحمد أمين، ص: ٦٠.

(٤) ينظر: التقييد والإيضاح، للعراقي، ص: ٤١، وتدريب الراوي، للسيوطي ١/ ١٢٢.

(٥) أخرجه البخاري ١/ ١٣ ح١٠، ومسلم ١/ ٤٧ ح١٧٠.

(٦) أخرجه البخاري ١/ ١٣ ح١١، ومسلم ١/ ٤٨ ح١٧٢.

(٧) أخرجه مسلم ١/ ٤٨ ح١٧١.

(٨) الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني، ص: ٧.

الحال[1] ـ جاء هذا النص مطابقاً لحال السامع، إذ الظاهر من هذا النص أن النبي ﷺ قال هذا الكلام لرجل محتاج إلى هذا الجواب، ويؤكد هذا أن سبب الحديث هو أن رجلاً سأل النبي ﷺ: أي الإسلام خير؟ فجاء الجواب على هذا النحو، وفي حديث آخر، يسأل السؤال ذاته، فيجيب بجواب مختلف، فيقول بأن خير الأعمال هو إطعام الطعام، وإفشاء السلام[2]، وفي حديث آخر، يأتي الجواب بأن تعليم القرآن من خير الأعمال[3]، وهذا يؤكد أن اختلاف الجواب جرى على حسب اختلاف الأحوال، والأشخاص، وحاجة السائل إليه[4].

فظهر بهذا أن هذا الحديث ليس فيه ما يستنكر، لا من جهة الإسناد، ولا من جهة المتن، فمن أي وجه يستغرب نسبته إلى الرسول ﷺ؟

الحديث الآخر: «إياكُم وخضراء الدِّمَن» قال: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء تنبت في منبت السوء»[5]. وإيراد هذا المعترض لهذا الحديث يعود على دعواه بالنقض، وذلك أنه رغم بلاغة هذا النص، وحسن معناه إلا أن المحدثين لم يقبلوا نسبته إلى النبي ﷺ فلم يخرجه أحد من أصحاب الكتب المعتمدة كما قاله ابن الملقن[6]، فهو ليس في كتب الصحاح ولا في كتب السنن، ولهذا قال الدارقطني: «ولا يصح من وجه»[7]. كما أن من يعرف قدراً ـ ولو يسيراً ـ من علم الحديث، يستطيع أن يكشف عن ضعفه، ويبين علته، وذلك بأن يدرس رجال إسناده، وينظر في مكانتهم من حيث الثقة والضعف، فيحكم عليه حينئذ بما يليق به. وإذا فعلنا ذلك مع هذا الحديث، وجدنا أن مدار إسناده يدور على الواقدي، وهو متروك الرواية[8]. قال

---

(١) الإيضاح في علوم البلاغة، للقزويني، ص: ١٣٠.

(٢) أخرجه البخاري ١/ ١٩ ح٢٨، ومسلم ١/ ٤٧ ح١٦٩.

(٣) أخرجه البخاري ٤/ ١٩١٩ ح٤٧٣٩.

(٤) شرح مسلم، للنووي ٢/ ١٠، وفتح الباري، لابن حجر ١/ ٥٦.

(٥) أخرجه الرامهرمزي في أمثال الحديث ١/ ١٢٠ ح٨٤، والقضاعي في مسند الشهاب ٢/ ٩٦ ح٩٥٧، من طريق الواقدي، عن يحيى بن سعيد بن دينار، عن أبي وجزة يزيد بن عبيد، عن عطاء بن يزيد الليثي، عن أبي سعيد الخدري ﷺ. وعزاه المتقي الهندي إلى الدارقطني في الأفراد والديلمي في الفردوس (كنز العمال ١٦/ ٣٠٠، وينظر: التلخيص الحبير، لابن حجر ٣/ ٣٠٨).

وخضراء الدمن هي الشجرة الخضراء النابتة في مطارح البعر، وهي الدِّمَن ـ بكسر الدال وفتح الميم ـ واحدتها: دمنة. (ينظر: البدر المنير، لابن الملقن ٧/ ٤٩٧).

ومعنى الحديث تشبيه الشجرةِ التي تنْبُتُ في المَزْبلة، فتَجيء خضِرةً ناعمة ناضرة ومَنْبِتُها خبيث ـ بالمرأة الجميلة الوجه اللَّئيمة المنصب. (ينظر: النهاية، لابن الأثير ٢/ ١٠٧).

(٦) البدر المنير ٧/ ٤٩٧.

(٧) التلخيص الحبير، لابن حجر ٤/ ٢٥٥.

(٨) سبقت ترجمة.

ابن طاهر في «تخريج أحاديث الشهاب»: «هذا الحديث يعد في أفراده، وهو ضعيف»[1]. فالحديث إذاً - عند المحدثين - ضعيف لا يعتد به، وأما عند غيرهم من الأدباء والكُتَّاب ممن لا يحسن صناعتهم، ولا يعرف قواعدهم، فربما نسبوه إلى النبي ﷺ[2].

إشكالية رواية المحدثين للحديث الضعيف:

يعتب بعض أصحاب هذا الاتجاه على المحدثين بأن كتبهم تمتلئ بالأحاديث الضعيفة، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبهم إلا وفيه حديث ضعيف، وهذا ما ساعد على انتشار هذا النوع من الأحاديث[3].

وهذا الإشكال يتجاهل معرفة منهج المحدثين في الرواية؛ ذلك أن من يعرف منهجهم فإنه لا يثرب عليهم في ذلك بحال، فهم حينما يلتزمون بذكر الأسانيد للأحاديث في كتبهم، فهذا يعني - عندهم - التخلص من تبعة هذا الحديث، فعلى الناظر في كتبهم أن يقرأ هذه الأسانيد، وأن يتفحص رجالها، ويعرف منزلتهم في الرواية، ولهذا تجد أنهم كثيراً ما يقولون الكلمة المشهورة: «من أسند فقد أحالك»[4]؛ يعني: أن من ذكر الحديث مسنداً، فقد أحالك إلى رجال الإسناد؛ لتعرف الثقة منهم والضعيف.

وإضافة إلى ما تقدم فإن علم الحديث كغيره من العلوم، له أهله ورجاله، فعلى من يستشكل من أمره شيئاً أن يسأل أهله العارفين به، وإذا كان هذا متقرراً في كل علم، فإن علم الحديث لا يخرج عن هذه البدهية.

قال أبو حاتم الرازي: «لم يكن في أمة من الأمم منذ خلق الله آدم، أمناء يحفظون آثار الرسل إلا في هذه الأمة»، فقال له رجل: «يا أبا حاتم، ربما رووا حديثاً لا أصل له ولا يصح!» فقال: «علماؤهم يعرفون الصحيح من السقيم، فروايتهم ذلك للمعرفة؛ ليتبين لمن بعدهم أنهم ميزوا الآثار وحفظوها»[5].

---

(١) ينظر: البدر المنير، لابن الملقن ٧/ ٤٩٧.

(٢) وقد وقع ذلك كثيراً في كتب الأدب، ينظر: المحاسن والأضداد، للجاحظ، ص:١٤٨، والعقد الفريد، لابن عبد ربه الأندلسي ١/ ٢٧٤، وكتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، ص:٣٥٥.

(٣) ينظر: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ١٠٨، وجناية قبيلة حدثنا، له أيضاً، ص:٤٨. والسلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٣٧.

(٤) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١/ ٣، وجامع التحصيل، للعلائي ص:٣٤، وفتح المغيث، للسخاوي ١/ ١٤٠، وتدريب الراوي، للسيوطي، ١/ ٩٨.

(٥) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٣٨/ ٣٠.

ففي هذا النص رد أبو حاتم معرفة صحيح الحديث من سقيمه إلى علماء هذا الفن والمختصين به، وهو ردٌّ منطقي بالتأكيد. ثم علل روايتهم هذه الأحاديث بأنها للمعرفة، بمعنى أن المحدث يروي الحديث مع علمه بضعفه لا للعمل به، وإنما فقط ليستفيد المحدث من هذا الحديث بتطوير أدواته النقدية؛ كمعرفة درجة الراوي، أو جمع الأخبار المنكرة في باب معين، أو نحو ذلك. ولهذا ربما يسأل الناقد عن سبب روايته عن راو وهو موصوف بالضعف، فيجيب بأن ذلك لأجل المعرفة. قال محمد بن أبي رافع: «رأيت أحمد بن حنبل في مجلس يزيد بن هارون ومعه كتاب زهير عن جابر، وهو يكتبه، فقلت: يا أبا عبد الله تنهوننا عن حديث جابر[1] وتكتبونه؟! قال: نعرفه»[2].

والمقصود من هذا أنه لا تثريب على المحدثين إذا روى أحد منهم بعض الأحاديث الضعيفة ما دام أنه قد رواها بأسانيدها، وعلى من أراد معرفة صحيح الحديث من سقيمه أن يتعلم هذا العلم ويعرف أصوله وقواعده، أو يسأل أهله العارفين به.

حكم العمل بالحديث الضعيف:

يُحمِّل بعض أصحاب هذا الاتجاه المحدثين المسؤولية الكاملة عن شيوع الأحاديث الضعيفة والمكذوبة؛ وذلك لأن هذا الأصل الذي وضعه المحدثون ـ وهو الترخص بالعمل بالحديث الضعيف ـ هو السبب في كل هذا الأمر؛ إذ إن هذا الأصل يمثل انزلاقة كبيرة من التشدد إلى الترخص. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن قصر العمل بالحديث الضعيف على فضائل الأعمال لا يبرر العمل به؛ لأن الفضائل لها ارتباط وثيق بالعقائد والأحكام[3].

مفهوم الحديث الضعيف عند المحدثين:

لأجل معرفة الحديث الضعيف لا بد من معرفة أقسام الحديث من حيث القبول والرد، فنقول: ينقسم الحديث من حيث القبول والرد إلى قسمين: المقبول، والمردود، والمقبول ينقسم إلى قسمين: الصحيح، والحسن:

الصحيح: هو ما رواه عدلٌ تام الضبط، بسند متصل، وسلم من الشذوذ، والعلة

---

(1) **هو**: جابر بن يزيد بن الحارث بن عبد يغوث الجعفي، أبو عبد الله. شيعي، وينسب إلى الرفض. وقد وثقه جماعة من النقاد، وضعفه آخرون. قال ابن عدي: «وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق»، وقال ابن حجر: «ضعيف رافضي». (ينظر: الكامل، لابن عدي ٢/ ١٢٠، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ٤١).

(2) المجروحين، لابن حبان ١/ ٢٠٩.

(3) ينظر: نحو فقه جديد، لجمال البنا ١/ ١٠٧، وجناية قبيلة حدثنا، له أيضاً، ص:١٨.

القادحة[١]. وعلى هذا فلا بد من توفر أربعة شروط في الحديث الصحيح، حتى يطلق عليه وصف الصحة:

الأول: عدالة الرواة: والعدالة هي ـ كما سبق معنا ـ ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة[٢].

الثاني: الضبط التام في الرواة: ونعني به كما سبق معنا أن يكون الراوي متيقظاً غير مغفَّل، حافظاً إن حدَّث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدَّث منه، فاهماً إن حدث بالمعنى[٣].

الثالث: اتصال السند: معناه أن يكون كل واحد من رواة الحديث قد تلقاه ممن فوقه من الرواة، وهكذا إلى أن يبلغ التلقي قائله. فخرج بذلك المرسل والمنقطع بأي نوع من أنواع الانقطاع[٤].

الرابع: سلامته من الشذوذ والعلة القادحة. والشذوذ أن يروي الراوي حديثاً يخالف من هو أوثق منه[٥]. والعلة هي أسباب غامضة خفية تقدح في الحديث[٦]. ومن أظهر صور العلل الخفية الكشف عن أخطاء الثقات في الحديث.

والحسن: ما رواه عدل خفيف الضبط بسند متصل، وسلم من الشذوذ، والعلة القادحة[٧].

والضعيف، ويمكن تعريفه: بأن كل حديث لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح، ولا صفات الحسن، فهو حديث ضعيف[٨]. وتتفاوت درجات الضعيف؛

---

(١) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص:٦٧، وتدريب الراوي، للسيوطي ١/ ١٥٩، وتوجيه النظر، للجزائري، ص:١٨٠، وتوضيح الأفكار، للصنعاني ١/ ٢١، ومنهج النقد في علوم الحديث، لنور الدين عتر، ص:٢٤٢.

(٢) شرح نخبة الفكر، ص:٣١، وينظر: الكفاية، للخطيب، ص:١٣٦ ـ ١٤٤.

(٣) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:٩٤.

(٤) ينظر: منهج النقد في علوم الحديث، لنور الدين عتر، ص:٢٤٢.

(٥) ينظر: آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم، ص:٢٣٣، والإرشاد، للخليلي ١/ ١٦٧، والتقييد والإيضاح، للعراقي، ص:١٠٠.

(٦) مقدمة ابن الصلاح، ص:٨١.

(٧) ينظر: نخبة الفكر، لابن حجر، ص:١، وتدريب الراوي، للسيوطي ١/ ١٥٩، وتوضيح الأفكار، للصنعاني ١/ ١١٢.

(٨) ينظر: علوم الحديث، لابن الصلاح، ص:٣٧، والتقريب للنووي مع التدريب، ص:١٠٥، واختصار علوم الحديث، لابن كثير، ص:٣٧.

وهذا التعريف اختاره ابن الصلاح والنووي، واعترض عليه الحافظ العراقي وابن دقيق العيد، بأنه لا حاجة لذكر الحديث الصحيح في التعريف؛ لأن ما قصر عن درجة الحسن فهو عن الصحيح أقصر. (ينظر: شرح ألفية العراقي ١/ ١١١، والاقتراح، لابن دقيق العيد، ص:٢٠١.

بحسب بعده من شروط الصحة، كما تتفاوت درجات الصحيح بحسب تمكنه منها[1].

فإذا كان الراوي ليس عدلاً، كأن يكون فاسقاً، أو كان عدلاً لكنه لم يكن ضابطاً، أو كان ضابطاً لكنه لم يسمع ممن روى عنه، أو سمع ممن روى عنه لكن حديثه مخالفٌ لحديث راو أوثق منه، أو ليس لحديثه مخالف لكنه وقع في حديثه علة قادحة خفية، فكل ذلك يعد من أنواع الضعيف.

إشكالية العمل بالحديث الضعيف:

من المهم التأكيد على أنه لم يعهد عن أحد من المحدثين القول بجواز العمل بالحديث الضعيف مطلقاً، فكل من رخص منهم بروايته فإنه يضع له شروطاً محددة، فضلاً عن أن طائفة منهم يرون عدم جواز رواية الحديث الضعيف مطلقاً، لا في فضائل الأعمال، ولا في الأحكام[2]. ومن الشروط التي وضعها من جوَّز رواية الضعيف[3]: ألا يكون ضعفه شديداً؛ لأن شديد الضعف مطروح عند عامة النقاد. **ومنها**: ألا يوجد في الباب غيره، وليس هناك ما يعارضه من النصوص الأخرى، ومنها: أن يكون الضعيف مندرجاً تحت أصل عام من أصول الشريعة، وتفسير هذا الشرط هو ألا يأتي هذا الحديث بأصل جديد، وإنما يكون تابعاً لأصل عام من أصول الشريعة. **ومنها**: أن يكون العمل به على وجه الاحتياط، وليس للاعتقاد بأنه ثابت، حتى لا يُنسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يقله. **ومنها**: أن يكون موضوع الحديث في فضائل الأعمال.

وهذه الشروط كما رأينا دقيقة وضابطة، ولو طبَّقناها على كل حديث ضعيف، فلا يكاد يسلم لنا منها حديث، يمكن أن نتجوَّز بروايته والعمل به.

ويمكن أن يمثل للحديث الضعيف الذي تداوله الأئمة، وتسمحوا في روايته بحديث: «**مِنْ حُسْنِ إِسْلامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ**»[4]، فهذا الحديث مشهور بين المحدثين، وربما استدلوا به في كتبهم وأوردوه فيها، لكنه مع ذلك فهو حديث ضعيف

---

(١) ينظر: الغاية في شرح الهداية لابن الجزري، للحافظ السخاوي، ص:٢٥٨.

(٢) وقد نسب ابن رجب هذا الرأي إلى الإمام مسلم. (ينظر: شرح علل الترمذي ١/ ٣٧٣، والحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، للخضير، ص:٢٥٩).

(٣) ينظر: الإحكام، لابن حزم ٧/ ٩٢٩، والقول البديع، للسخاوي، ص:٢٥٨، والحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، للخضير، ص:٢٧٣.

(٤) أخرجه الترمذي ٤/ ٥٥٨ ح٢٣١٧، وابن ماجه ٢/ ١٣١٥ ح٣٩٧٦، وابن حبان ١/ ٤٦٦ ح٢٢٩، قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه». وأخرجه مالك في الموطأ ٥/ ١٣٢٨ ح٣٣٥٢، ومن طريقه الترمذي ٤/ ٥٥٨ ح٢٣١٨. وعبد الرزاق في المصنف ١١/ ٣٠٧ ح٢٠٦١٧ مرسلاً.

عندهم، كما ظهر في تخريجه، ولا يعد هذا تساهلاً منهم؛ لأن الحديث يقع في باب الفضائل، ومعناه صحيح، إضافة إلى ذلك فإن ضعفه يسير؛ لأن علة ضعفه ليست لكونه في إسناده راو كذاب، وإنما فقط لأن الصحيح في إسناده هو الإرسال.

ومما يجب ملاحظته هنا أن القول بجواز العمل بالحديث الضعيف في الفضائل ليس على إطلاقه، فإن من أجاز العمل بالحديث في فضائل الأعمال، فهو يجيزه ما لم يعلم أنه كذب، فإذا علم ذلك، لم يجز له بحال أن يرويه فضلاً عن أن يعمل به.

قال ابن تيمية: «ولا يجوز أن يعتمد في الشريعة على الأحاديث الضعيفة التي ليست صحيحة ولا حسنة، لكن أحمد بن حنبل وغيره من العلماء جوزوا أن يروي في فضائل الأعمال ما لم يعلم أنه ثابت إذا لم يعلم أنه كذب؛ وذلك أن العمل إذا عُلِم أنه مشروع بدليل شرعي، ورُوي في فضله حديث لا يعلم أنه كذب، جاز أن يكون الثواب حقّاً، ولم يقل أحد من الأئمة إنه يجوز أن يجعل الشيء واجباً أو مستحبًّا بحديث ضعيف، ومن قال هذا فقد خالف الإجماع، وهذا كما أنه لا يجوز أن يحرم شيء إلا بدليل شرعي، لكن إذا عُلِم تحريمه، ورُوي حديث في وعيد الفاعل له، ولم يُعلم أنه كذب، جاز أن يرويه، فيجوز أن يروي في الترغيب والترهيب ما لم يعلم أنه كذب، لكن فيما علم أن الله رغب فيه، أو رهب منه، بدليل آخر غير هذا الحديث المجهول حاله»[1].

كما أن حكم المحدثين على حديث بالضعف ثم عملهم بمقتضاه لا يعد هذا تناقضاً منهم؛ وذلك لأن الحديث الذي عملوا به قد دلَّ على صحة معناه القرآن، أو الإجماع، أو فعل الصحابة، أو نصوص نبوية أخرى.

ومن الأحاديث الضعيفة التي دل على صحتها الإجماع: حديث: «**إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ، إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ، وَطَعْمِهِ، وَلَوْنِهِ**»[2] وهو حديث مشهور، ومتداول، لكنه ضعيف كما ظهر في تخريجه. قال النووي: «اتفق المحدثون على تضعيفه؛ لأن في إسناده رشدين بن سعد، متفق على ضعفه»[3]. والسبب في روايته لا يعود إلى تساهل المحدثين برواية الضعيف، وإنما لأن الإجماع قائم على العمل بمقتضاه، كما قاله جماعة من العلماء[4].

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١/ ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) أخرجه ابن ماجه ١/ ١٧٤ ح٥٢١، والبيهقي ٢/ ٢٩٥ ح١١٥٧، والدارقطني ١/ ٢٨ ح١، ورواه الدارقطني ١/ ٢٩ ح٥ مرسلاً عن النبي ﷺ.

(٣) المجموع شرح المهذب ٤/ ٢٨.

(٤) قال الشافعي: «وما قلت من أنه إذا تغير طعم الماء ولونه وريحه كان نجساً، يروى عن النبي ﷺ من وجه =

وقد يستدل المحدث بحديث ضعيف ويعمل به، لأجل ما وافقه من عمل أحد الصحابة، فمثلاً: سئل أحمد بن حنبل ـ عن دية المُعَاهَد؟ فقال: على النصف من دية المسلم؛ أذهب إلى حديث عمرو بن شعيب[1]. فقيل له: تحتج بحديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده؟ قال: ليس كلها؛ روى هذا فقهاء أهل المدينة قديماً، ويُروى عن عثمان[2] رَحِمَهُ اللَّهُ[3].

ومن جهة أخرى، قد يحكم الأئمة على حديث بأنه ضعيف، لكن مع ذلك يعملون به؛ ديانة منهم وورعاً، ومن الأمثلة على ذلك: حديث: «**مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً صَوَّبَ اللهُ رَأْسَهُ في النَّارِ**»[4]، وقد ضعف هذا الحديث عامة النقاد، كما ظهر في التخريج، وقال الإمام أحمد: «ليس في قطع السدر حديث صحيح»[5]، ومع أنه ضعَّفه كما في هذا النص إلا أنه كان بعد ذلك يقول: «أكره قطع السدر»[6]. وهذه أشبه بالقاعدة عن العلماء، فإنه إذا ورد حديث ضعيف في النهي عن أمر معين فإنهم يتركونه استحباباً وليس وجوباً. قال النووي: «إذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع أو الأنكحة، فإن المستحب أن يتنزه عنه ولكن لا يجب»[7].

وثمة أمر يجب الالتفات إليه، وهو أنه لعظم منزلة النبوة في قلوب هؤلاء النقاد فقد

= لا يُثبت أهل الحديث مثله، وهو قول العامة لا أعلم بينهم فيه خلافاً»، وقال البيهقي: «والحديث غير قوي، إلا أنا لا نعلم في نجاسة الماء إذا تغير بالنجاسة خلافاً». (ينظر: سنن البيهقي الكبرى ١/ ٢٦٠). وقال ابن عبد الهادي: «والحديث غير قوي إلا أنا لا نعلم في نجاسة الماء إذا تغير بالنجاسة خلافاً». (ينظر: تعليقة على علل ابن أبي حاتم، لابن عبد الهادي، ص:١٤). ونقل ابن المنذر الإجماع على أن الماء القليل أو الكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت طعماً أو لوناً أو ريحاً فهو نجس. (ينظر: الإجماع، لابن المنذر، ص:٣٣).

(١) أخرجه أبو داود ٤/ ٣١٩ ح٤٥٨٥، والترمذي ٤/ ٢٥ ح١٤١٣، والنسائي ٤/ ٢٣٥ ح٧٠٠٩، وابن ماجه ٢/ ٨٨٣ ح٢٦٤٤، من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وسبب ضعف الحديث عند الإمام أحمد هو ما قيل في صحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

(٢) يعني: عثمان بن عفان رضي الله عنه فقد كان يفتي بأن دية المعاهد على النصف من دية المسلم. (ينظر: مصنف ابن أبي شيبة ٩/ ٢٩٠).

(٣) ينظر: أهل الملل والردة والزنادقة، للخلال، ص:٨٦٧.

(٤) أخرجه أبو داود ٤/ ٥٣٠ ح٥٢٤١، ومن طريقه البيهقي ٦/ ١٣٩ ح١١٥٣٨، وقد توارد عامة النقاد على أنه لم يصح في قطع السدر حديث. وللعلماء توجيهات متعددة في معنى الحديث، منها: ما قاله أبو داود ـ بعد تخريجه للحديث ـ: «هذا الحديث مختصر؛ يعني: من قطع سدرة في فلاة يستظل بها ابن السبيل، والبهائم؛ عبثاً وظلماً، بغير حق يكون له فيها، صوَّب الله رأسه في النار». ومنها: أن هذا الحديث مخصوص بالنهي عن قطع سدر الحرم. وهذا قول سفيان بن عيينة. (ينظر: المنتخب من العلل، للخلال، ص:٧٦، وعون المعبود في شرح سنن أبي داود ١٤/ ١٠٢).

(٥) العلل المتناهية، لابن الجوزي ٢/ ٢٥٧.

(٦) المنتخب من العلل، للخلال ص:٧٦، والعلل المتناهية، لابن الجوزي ٢/ ٢٥٧.

(٧) الأذكار، ص:٢٧.

كانوا ـ رحمهم الله ـ يجدون في نفوسهم من هيبة الحديث ما لا يجده غيرهم، حتى ولو كان الحديث ضعيفاً. ولهم في تعظيم النصوص أحوالٌ عجيبة، فمن ذلك أن سعيد بن المسيب كان يقول وهو مريض ـ إذا أراد أن يحدث ـ: «أقعِدوني، فإنِّي أُعَظِّم أن أُحدِّث عن رسول الله ﷺ وأنا مضطجع»[١].

وقال ابن أبي أويس: «كان مالك إذا جلس للحديث توضأ، وجلس على صدر فراشه، وسرح لحيته، وتمكن في جلوسه بوقار وهيبة، ثم حدَّث، فقيل له في ذلك، فقال: أُحب أن أُعظِّم حديث رسول الله ﷺ ولا أحدِّث به إلا على طهارة»[٢].

ومما يناقش به هذا الإشكال أيضاً أن مفهوم الحديث الضعيف عند النقاد في العصور الأولى له مفهوم آخر مختلف عنه عند المتأخرين، فما ينقل عن المحدثين من مثل قول أحمد، وابن مهدي، وابن المبارك: «إذا روينا في الحلال والحرام، شدَّدنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها، تساهلنا»[٣]. فإنه يحمل على الحديث الحسن الذي لم يصل إلى درجة الصحة، فإن التفريق بين الصحيح والحسن، لم يكن في عصرهم، بل كان أكثر المتقدمين لا يصف الحديث إلا بالصحة أو الضعف فقط.

قال ابن تيمية: «من نقل عن أحمد أنه كان يحتج بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولا حسن فقد غلط عليه، ولكن كان في عرف أحمد بن حنبل ومن قبله من العلماء أن الحديث ينقسم إلى نوعين: صحيح وضعيف، والضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيف متروك لا يحتج به وإلى ضعيف حسن... وأول من عرف قسم الحديث ثلاثة أقسام ـ صحيح وحسن وضعيف ـ أبو عيسى الترمذي في جامعه»[٤].

وقال ابن القيم: «وليس المراد بالحديث الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حسناً قد يسميه المتقدمون ضعيفاً»[٥].

وهكذا فقد ظهر لنا أن مجرد الظن بأن المحدثين يتساهلون في رواية الحديث الضعيف أمر تنقضه الحقائق العلمية، وأما اتهامهم بأنهم إذا استحسنوا كلاماً صيروه حديثاً فهو أبعد ما يكون عن الموضوعية، ولا يقول به من يعرف طرفاً من منهج المحدثين وكيفية تعاملهم مع الأحاديث الضعيفة، ومن تأمل ـ كما ذكرنا ـ كيف تعامل المحدثون مع خصومهم من أرباب المناهج الكلامية أدرك أن السمة البارزة في منهج المحدثين هي سمة التجرد والأمانة.

---

(١) المعرفة والتاريخ، للفسوي ١/ ٢٥١، والجامع، للخطيب ١/ ٤٠٨ ح٩٧٢.
(٢) ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ص: ٤٥.
(٣) ينظر: الكفاية، للخطيب، ص: ١٣٤، والجامع، له ٢/ ٩١، وتدريب الراوي، للسيوطي ١/ ٢٩٨.
(٤) مجموع الفتاوى ١/ ٢٥١.
(٥) إعلام الموقعين ١/ ٧٧.

الفصل السادس

الإرسال والتدليس

مقدمات في تعريف المرسل وحكم الاحتجاج به:

مفهوم المرسل:

لغة: قال ابن فارس: «(رسل): الراء، والسين، واللام، أصلٌ واحدٌ مطّردٌ مُنْقاس، يدلُّ على الانبعاث والامتداد»[1]. والمرسل في اللغة له عدة معانٍ، منها:

الأول: الإطلاق[2]: ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَـٰطِينَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴿٨٣﴾﴾ [مريم: ٨٣]. قال العلائي: «فكأن المرسل أطلق الإسناد، ولم يقيده براو معروف»[3].

الثاني: التفرّق[4]: فيقال: جاء القوم أرسالاً: أي متفرقين، ومنه قول أسماء بنت عميس: «فلقد رأيت أبا موسى وأصحاب السفينة يأتوني أرسالاً، يسألوني عن هذا الحديث»[5]؛ أي: أفواجاً، طائفة بعد أخرى[6]. وسمي بذلك؛ لأن إسناد المرسل متفرّق، إذ فيه انقطاع في إحدى حلقاته.

الثالث: من السرعة[7]: فيقال: إبل مراسيل؛ أي: سِراع، ومنه قول كعب: أمست سعاد بأرض لا يبلغها... إلا العتاق النجيبات المراسيل[8]

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس ٢/ ٣٢٢.

(٢) المصباح المنير، للفيومي ١/ ٢٢٦.

(٣) جامع التحصيل، ص:٢٣.

(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور ١١/ ٢٨١.

(٥) أخرجه البخاري ٤/ ١٥٤٦ ح٣٩٩٠، ومسلم ٧/ ١٧٢ ح٦٥٦٧.

(٦) مشارق الأنوار، للقاضي عياض ١/ ٥٨٧.

(٧) معجم مقاييس اللغة ٢/ ٣٢٢.

(٨) لسان العرب ١١/ ٢٨١.

فكأن المرسل للحديث أسرع فيه، فحذف بعض إسناده[1].

اصطلاحاً:

للمرسل عند المحدثين تعريفات متعددة:

١ ـ قال الحاكم: «لم يختلف مشايخ الحديث في أن المرسل هو: الذي يرويه المحدِّث بأسانيد متصلة إلى التابعي، فيقول التابعي: قال رسول الله ﷺ»[2].

٢ ـ قال الخطيب: «وأما المرسل فهو ما انقطع إسناده، بأن يكون في رواته من لم يسمعه ممن فوقه، إلا أن أكثر ما يوصف بالإرسال من حيث الاستعمال ما رواه التابعى عن النبي ﷺ»[3].

٣ ـ قال ابن عبد البر: «فأما المرسل فإن هذا الاسم أوقعوه بإجماع على حديث التابعي الكبير، عن النبي ﷺ» ومثَّل بجماعة، ثم قال: «وكذلك من دون هؤلاء» ثم قال: «ومن كان مثلهم من سائر التابعين الذين صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم، فهذا هو المرسل عند أهل العلم»[4].

هذه أشهر الأقوال في المرسل، وهناك أقوال غيرها[5]، لكن من خلال هذه التعريفات يمكن أن نقول: إن مصطلح المرسل استقر إطلاقه عند العلماء على الحديث الذي يقول فيه التابعي: قال رسول الله ﷺ.

حكم الاحتجاج بالمرسل:

اختلف المحدثون في الاحتجاج بالمرسل على أقوال متفرقة:

القول الأول: القبول: ويُنسَبُ هذا القول إلى مالك، وأبي حنيفة، وجمهور أصحابهما، وهو إحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل[6].

والقائلون بهذا الرأي لهم تفاصيل في قبوله[7]، لكن أشهر هذه الأقوال هو قبول مرسل الثقة دون غيره، وقال بهذا القول: أبو حنيفة، ومالك، وغيرهما[8].

قال أبو داود: «وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى، مثل: سفيان

(١) ينظر: جامع التحصيل، للعلائي ص:٢٣، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر ٢/ ٥٤٢، وفتح المغيث، للسخاوي ١/ ١٣٥، وتوضيح الأفكار، للصنعاني ١/ ٢٨٤.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص:٦٧.

(٣) الكفاية، للخطيب ص:٢١.

(٤) التمهيد، لابن عبد البر ١/ ١٩.

(٥) ينظر: جامع التحصيل، للعلائي، ص:٢٥.

(٦) ينظر: جامع التحصيل، للعلائي، ص:٣٣.

(٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٨) ينظر: الكفاية، للخطيب، ص:٣٨٤.

الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، حتى جاء الشافعي فتكلم فيها، وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل، وغيره ـ رضوان الله عليهم ـ فإذا لم يكن مسند غير المراسيل، ولم يوجد المسند، فالمرسل يحتج به، وليس هو مثل المتصل في القوة»[١].

القول الثاني: عدم قبول المرسل؛ لأنه نوع من أنواع الحديث الضعيف. وينسب هذا القول إلى الأوزاعي، وابن المبارك، وأحمد بن حنبل[٢]، ونسبه الخطيب، وابن الصلاح، إلى جمهور علماء الحديث[٣].

قال مسلم: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا، وقول أهل العلم بالأخبار، ليس بحجة»[٤]. وقال الترمذي: «والحديث إذا كان مرسلاً، فإنه لا يصح عند أكثر أهل الحديث، فقد ضعَّفه غير واحد منهم»[٥]. وهذا القول اختاره الخطيب البغدادي، فقال: «الذي نختاره من هذه الجملة سقوط فرض العمل بالمراسيل، وأن المرسل غير مقبول، والذي يدل على ذلك أن إرسال الحديث يؤدي إلى الجهل بعين راويه، ويستحيل العلم بعدالته مع الجهل بعينه، وقد بينَّا من قبل أنه لا يجوز قبول الخبر إلا ممن عُرِفت عدالته، فوجب لذلك كونه غير مقبول»[٦].

القول الثالث: التفصيل والتفريق: والقائلون بهذا الرأي لهم تفاصيل في القبول، فبعضهم يقبل مُرسل من عرف من عادته أنه لا يرسل إلا عن ثقة، ويردُّ من عُرِف أنه يرسل عن كل أحد، سواء كان ثقة أو ضعيفاً. ويُنسب هذا القول إلى جماعة كثيرين من أئمة الجرح والتعديل؛ كيحيى بن سعيد القطان، وعلي بن المديني، وغيرهما[٧].
ولدى الشافعي تفصيل آخر، وهو قبول المرسل إذا استجمع الشروط التالية[٨]: إذا جاء المرسل مسنداً من وجه آخر، وأن يعضده مرسل آخر مثله، فهو يقويه، لكن بدرجة أقل من الذي قبله، وأن يروى عن بعض الصحابة من قول أو عمل ما يوافق هذا المرسل، وأن يُفتي بعض أهل العلم بما يوافق معنى هذا الخبر المرسل، وأن ينظر في عادة المرسل، فيقبل إن كان عُرف عنه أنه إذا سمى لم يسم إلا ثقة مقبول الرواية، وإن كان يُرسل عن كل ضرب من الناس ـ فإن سمَّى شيخه، سمى تارة ضعيفاً، وأخرى

---

(١) رسالة أبي داود لأهل مكة، ص: ٢٤.
(٢) ينظر: المدخل إلى كتاب الإكليل، للحاكم، ص: ٤٣.
(٣) الكفاية، للخطيب، ص: ٣٨٤، ومقدمة ابن الصلاح، ص: ٣١.
(٤) مقدمة صحيح مسلم، ص: ٢٣.
(٥) العلل الصغير، للترمذي في آخر «الجامع» ٦/ ٢٤٧.
(٦) الكفاية، للخطيب، ص: ٣٨٧.
(٧) ينظر: جامع التحصيل، للعلائي، ص: ٣٧.
(٨) الرسالة، للشافعي، ص: ٤٦٢.

مجهولاً، وأخرى واهياً ـ لم يحتج بمرسله، وأن ينظر إلى هذا الذي أرسل الحديث، فإن كان إذا شرَكَ غيره من الحفاظ في حديث وافقه فيه، ولم يخالفه، دلَّ ذلك على حفظه، وإن كان يخالف غيره من الحفاظ، فإن كانت المخالفة بالنقصان، إما بنقصان شيء من متنه، أو بنقصان رفعه، أو بإرساله، كان في هذا دليل على حفظه، وتحريه، كما كان يفعله الإمام مالك. وإن كانت المخالفة للحفاظ بالزيادة عليهم؛ فإنها تقتضي التوقف في حديثه، والاعتبار عليه بالمتابعة أو الشاهد.

مرسل الصحابي:

هو الحديث الذي يرويه الصحابي عن رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه[1]. وهذا التعريف هو المشهور. وقال ابن حجر: «مرسل الصحابي ما يرويه من الأمور التي لم يدرك زمانها، بخلاف الأمور التي يدرك زمانها، فإنها لا يقال إنها مرسلة، بل يحمل على أنه سمعها أو حضرها، ولو لم يصرح بذلك»[2].

إشكالية مراسيل الصحابة:

يتناول أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر إشكالية مراسيل الصحابة من عدة جهات، **منها**: ما يتعلق بتناقض مراسيل الصحابة مع الحكم العام للمرسل عند المحدثين، **ومنها**: ما يتعلق بكون أكثر الصحابة رواية جاءت روايتهم بطريقة مرسلة؛ لأنهم لم يدركوا من عهد النبي ﷺ ما يمكنهم من رواية هذا القدر من الحديث.

إشكالية الجهالة فيما بعد الصحابي:

يؤكد أحدهم أن الإشكال في مراسيل الصحابة هو من جهة تناقضها مع الحكم العام للمرسل، فإذا كان من منهج المحدثين التوقف في المراسيل من جهة العموم؛ لأجل جهالة الحلقة بين التابعي، ومن بعده، فقد يكون صحابيّاً، وقد يكون غيره، فكذلك مرسل الصحابي، فقد يكون من حدَّثه ليس صحابيّاً، وعلى افتراض أنه صحابي، فقد يكون هذا الصحابي ليس ضابطاً للنص، أو ليس عدلاً[3].

---

(١) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:٣١، والتقييد والإيضاح، للعراقي، ص:٧٥، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر ٢/ ٥٧٠.

(٢) فتح الباري ٨/٧١٦.

(٣) ينظر: تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:١٧٦، ونحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/١٢٦، وجناية قبيلة حدثنا، له، ص:٥٢، والعودة إلى القرآن له، ص:٤٢، ونحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص:٢٩٨، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١١٨، والسُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:٢٠٤. ومشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١١٧.

ومن المهم في بداية مناقشة هذا الإشكال، التأكيد على أن مسألة قبول مراسيل الصحابة من المسائل المجمع عليها عند المحدثين، ولم يخالف في ذلك أحدٌ منهم[1]، حتى إن ابن الصلاح يخالف أصلاً في إدراج ما يرويه الصحابي عن النبي ﷺ في مسمى المرسل[2]. غير أنه حُكيَ عن أبي إسحاق الإسفراييني أنه خالف في ذلك[3]، وهو عالم أصولي وليس محدثاً[4]، وغالب من بحث هذه المسألة هم من الأصوليين والفقهاء، وليسوا من المحدثين[5].

وهذا الإشكال يحاول إيجاد التناقض في مراسيل الصحابة مع الحكم العام للمرسل، فإذا كان من منهج المحدثين التوقف في المراسيل من جهة العموم؛ لأجل جهالة الحلقة بين التابعي ومن بعده ـ فقد يكون صحابيّاً، وقد يكون غيره ـ فكذلك مرسل الصحابي، فقد يكون من حدَّثه ليس صحابيّاً، وعلى افتراض أنه صحابي، فقد يكون هذا الصحابي ليس ضابطاً للنص أو ليس عدلاً.

غير أن هذا الإشكال يتجاهل أمراً مهمّاً وهو أن الأصل في رواية الصحابي ـ إذا قال: قال رسول الله ﷺ أن يكون سمعه مباشرة من رسول الله ﷺ؛ لأن الصحابة ﵃ كانوا يتطلبون علو الإسناد، ويحرصون عليه[6]، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا لدليل بيِّن، كأن نعلم قطعاً أن الصحابي لم يدرك قصة هذا الحديث، مثل حديث: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ٢١٤] خرج رسول الله ﷺ حتى صعد الصفا فَهَتَفَ: «**يَا صَبَاحَاهْ**». فَقَالُوا: «مَنْ هَذَا الذي يَهْتِفُ؟» قَالُوا: مُحَمَّدٌ. فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «**يَا بَنِي فُلانٍ، يَا بَنِي فُلانٍ، يَا بَنِي فُلانٍ، يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ**» فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «**أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنَّ خَيْلاً تَخْرُجُ بِسَفْحِ هَذَا الْجَبَلِ أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ...**» إلى آخره. وهذا الحديث روته عائشة[7]، ورواه ابن

---

(١) ينظر: توضيح الأفكار، للصنعاني ١/ ٢٦٨.

(٢) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص: ٣١.

(٣) ينظر: النكت على كتاب ابن الصلاح، للزركشي ١/ ٥٠٠، وتدريب الراوي، للسيوطي ٢/ ٥٦١.

(٤) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق الإسفراييني، عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين، قال ابن تغري بردي: وهو أول من لقب من الفقهاء، له كتاب «الجامع» في أصول الدين، خمس مجلدات، ورسالة في أصول الفقه. (ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٧/ ٣٥٣، وشذرات الذهب، لابن العماد ٣/ ٢٠٨، والأعلام، للزركلي ١/ ٦١).

(٥) ينظر: أصول السرخسي ١/ ٣٥٩، والأحكام، للآمدي ٢/ ١٢٤، والمستصفى، للغزالي ١/ ١٧٠، والإحكام، لابن حزم ١/ ١٤٣، وشرح الكوكب، لابن النجار ٢/ ٥٨١، وروضة الناظر، لابن قدامة، ص: ١٢٥.

(٦) ينظر: الرحلة في طلب الحديث، للخطيب البغدادي، ص: ١٠٩.

(٧) أخرجه مسلم ١/ ١٣٣ ح٥٢٤.

عباس[١]، وأبو هريرة[٢]، بألفاظ متقاربة، وعائشة لم تدرك القصة؛ لأنها لم تولد في تلك الفترة[٣]، ومثل ذلك ابن عباس؛ لأنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين[٤]، وأما أبو هريرة، فهو وإن كان قد ولد وقتها، لكنه لم يسلم إلا في المدينة[٥]. فحينئذ نقطع بأن هذا الحديث يُعَدُّ من مراسيل الصحابة.

وإذا علمنا أن الصحابي لم يسمع الحديث من رسول الله ﷺ فإننا ننتقل إلى الاحتمال الثاني، وهو أن يكون سماعه لهذا الحديث جاء من صحابي آخر. وذلك أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يتناوبون على السماع من رسول الله ﷺ وينقل بعضهم للبعض الآخر ما سمعه من الحديث، ومن ذلك قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع جاره الأنصاري، إذ كان يتناوب معه النزول إلى رسول الله ﷺ فينزل هو يوماً والآخر يوماً، قال عمر: «فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره»[٦]. وقال البراء بن عازب: «ما كل ما نحدثكموه سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن حدَّثنا أصحابنا، وكانت تشغلنا رعية الإبل»[٧]، وروى قتادة السدوسي، عن أنس بن مالك قصَّة، فقال له رجل: «سمعت هذا من أنس؟ قال: نعم، قال رجل لأنس: أسمعه من رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، وحدثني من لم يكذب، والله ما كنا نكذب، ولا ندري ما الكذب»[٨].

ونتيجة لذلك كان من عادة الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ عدم الالتزام بذكر الصحابي في رواية الحديث عند الرواية عنه، فربما أحدهم ذكر من حدثه في حديث، وأهمله في حديث آخر، ومن الأمثلة على ذلك حديث جابر بن عبد الله، ففي حديث بناء الكعبة قال جابر: «لَمَّا بُنِيَتِ الْكَعْبَةُ، ذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ وَعَبَّاسٌ يَنْقُلانِ الْحِجَارَةَ، فَقَالَ الْعَبَّاسُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: «اجْعَلْ إِزَارَكَ عَلَى رَقَبَتِكَ» فَخَرَّ إِلَى الأَرْضِ، وَطَمَحَتْ عَيْنَاهُ إِلَى السَّمَاءِ، فَقَالَ: «**أَرِني إِزَارِي**»، فَشَدَّهُ عَلَيْهِ»[٩]. وهذا يُعد من مرسل الصحابي؛ لأن جابراً لم يدرك هذه القصة، فيحتمل أن يكون سمعها من النبي ﷺ أو ممن حضرها من الصحابة[١٠].

---

(١) أخرجه البخاري ٤/ ١٧٨٧ ح٤٤٩٢، ومسلم ١/ ١٣٤ ح٥٢٩.

(٢) أخرجه البخاري ٤/ ١٧٨٧ ح٤٤٩٣، ومسلم ١/ ١٣٣ ح٥٢٥.

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/ ١٣٥.

(٤) المرجع السابق ٣/ ٣٣٢.

(٥) فتح الباري، لابن حجر ٦/ ٥٥٢.

(٦) سبق تخريجه. ينظر: ص: ٤٣.

(٧) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٤/ ٢٨٣ ح١٨٥١٦، والحاكم في المستدرك ١/ ١٧٤ ح٣٢٦.

(٨) المعرفة والتاريخ، للفسوي ٢/ ٦٣٣.

(٩) أخرجه البخاري ٢/ ٥٧٣ ح١٥٠٥.

(١٠) فتح الباري، لابن حجر ٣/ ٤٤١.

وفي حديث فضل الصحابة، قال جابر: حدثنا أبو سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: **«يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ فَيَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيَقُولُونَ: فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ رَسُولَ اللهِ ﷺ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ. ثُمَّ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ فَيَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ ﷺ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ. فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ فَيَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ مَنْ صَاحَبَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ ﷺ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ»**(١).

ففي هذا النص صرَّح جابر بأنه سمع هذا الحديث من أبي سعيد الخدري رضي الله عنهما رغم أنه محتمل أن يكون قد أدرك الوقت الذي قال فيه النبي ﷺ هذا الحديث، وأمَّا في الحديث الآخر الذي نقطع فيه بعدم إدراكه له، فلم يصرح بمن حدَّثه به، وهذا يدل على أن الأمر يسير عند الصحابة، فهم يعدون الرواية عن الصحابي كالرواية عن النبي ﷺ مباشرة، ولهذا يذكرون من حدَّثهم مرة، ويغفلونه أخرى.

قال ابن قدامة: «وكثير منهم ـ يعني: الصحابة ـ كان يرسل الحديث، فإذا استُكشِف قال: حدثني به فلان؛ كأبي هريرة، وابن عباس، وغيرهما، والظاهر أنهم لا يروون إلا عن صحابي، والصحابة معلومة عدالتهم»(٢).

وقال ابن حبان: «وإنما قبلنا أخبار أصحاب رسول الله ﷺ ما رووها عن النبي ﷺ وإن لم يبينوا السماع في كل ما رووا، وبيقين نعلم أن أحدهم ربما سمع الخبر عن صحابي آخر، ورواه عن النبي ﷺ من غير ذكر ذلك الذي سمعه منه؛ لأنهم ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ كلهم أئمة، سادة، قادة، عدول، نزَّه الله عز وجل أقدار أصحاب رسول الله ﷺ عن أن يلزق بهم الوهن»(٣).

كما أنه ليس من منهج الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ الرواية عن التابعي، وحيث رووا عن من هذا سبيله بيَّنوه وأوضحوه(٤)، بل إن أحدهم ربما سمع الحديث ممن حوله من التابعين، فلم يكتف بذلك، فينقل له أن صحابيّاً آخر ـ في قطر من الأقطار البعيدة ـ يحدث بهذا الحديث عن رسول الله ﷺ فيرحل إليه، ويقطع المسافات الطويلة؛ ليسمع الحديث من ذلك الصحابي، ومن الأمثلة على ذلك ما أورده الخطيب في كتابه «الرحلة في طلب الحديث» أن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «بلغني عن رجل

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) روضة الناظر، لابن قدامة، ص:١٢٦.

(٣) صحيح ابن حبان ١/ ١٢٢.

(٤) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر ٢/ ٥٧٠.

من أصحاب رسول الله ﷺ حديث سمعه من رسول الله ﷺ لم أسمعه منه، قال: فابتعت بعيراً، فشددتُ عليه رحلي، فسرت إليه شهراً، حتى أتيت الشام، فإذا هو عبد الله بن أُنيس الأنصاري، قال: فأرسلتُ إليه: جابرٌ على الباب، قال: فرجع إليّ الرسول، فقال: جابر بن عبد الله؟ فقلت: نعم، قال: فرجع الرسول إليه، فخرج إلي، فاعتنقني، واعتنقته، قال: قلت: حديث بلغني أنك سمعته من رسول الله ﷺ في المظالم لم أسمعه، فخشيت أن أموت، أو تموت قبل أن أسمعه، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **يحشر الله العباد**... وذكر الحديث»[1]. فقول جابر: «بلغني عن رجل من أصحاب رسول الله»؛ يعني: أنه سمع الحديث من أحد غير الصحابي، فلم يكتف بذلك؛ بدلالة أنه رحل إلى الصحابي وسمع منه.

وأما الخشية من أن يروي الصحابي عن التابعي فإنها تزول إذا علمنا أن عامة ما يرويه الصحابة عن التابعين ليس فيه من أمر الحلال والحرام شيء، وإنما في الفضائل والرغائب، كأقوال أهل الكتاب وقصصهم، ولا يستطيع المعترض أن يأتي بحديث واحد في العقائد أو الأحكام سمعه صحابي من تابعي، عن النبي ﷺ.

قال الحافظ العراقي: «رواية الصحابة عن التابعين غالبها ليست أحاديث مرفوعة، وإنما هي من الإسرائيليات، أو حكايات، أو موقوفات»[2]. وقال السيوطي: «لأن أكثر رواياتهم ـ أي: الصحابة ـ عن الصحابة، وكلهم عدول، ورواياتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رووها بيَّنوها، بل أكثر ما رواه الصحابة عن التابعين ليس أحاديث مرفوعة، بل إسرائيليات، أو حكايات، أو موقوفات»[3].

ولو قُدِّر أن أحداً منهم أخذ عن التابعين في الأحكام شيئاً، فإنهم لا يأخذون إلا عن كبار التابعين الثقات. قال ابن حجر: «وقد تتبعت روايات الصحابة ـ رضي الله تعالى عنهم ـ عن التابعين، وليس فيها من رواية صحابي عن تابعي ضعيف في الأحكام شيء يثبت، فهذا يدلُّ على ندور أخذهم عن من يضعَّف من التابعين»[4]. وقال ابن قدامة: «فإن رووا ـ أي: الصحابة ـ عن غير صحابي فلا يروون إلا عمن علموا عدالته، والرواية عن غير عدل وهم بعيد لا يلتفت إليه، ولا يعول عليه»[5]. وقد تتبع الحافظ العراقي مجموع ما وقع له من رواية الصحابة عن التابعين عن

(١) الرحلة في طلب الحديث، للخطيب، ص:١٢٩.
(٢) التقييد والإيضاح، للعراقي، ص:٧٦.
(٣) تدريب الراوي ١/٢٠٧.
(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٥) روضة الناظر، لابن قدامة ص:١٢٦.

الصحابة عن النبي ﷺ فبلغت بصحيحها، وضعيفها عشرين حديثاً[(١)]، وأوصلها الحافظ ابن حجر إلى خمسة وعشرين حديثاً[(٢)].

وجه المفارقة بين مرسل الصحابي ومرسل التابعي:

يورد بعض أصحاب هذا الاتجاه إشكالاً حول المفارقة بين مرسل الصحابي ومرسل التابعي، فيعترض أحدهم قائلاً: بأن من المعلوم أن منهج المحدثين هو التشدد في قبول مراسيل التابعين، رغم افتراضهم العدالة في الرواة، مثل تلك التي افترضوها في الصحابة، فالاتساق يدعو إما إلى الأخذ بالمرسل عن جميع الرواة العدول صحابة وغير صحابة، أو الترك عنهم جميعاً بلا تمييز ولا استثناء، هذا إذا كان الأمر يرتبط بالعدالة، أما إن كانت العلة هي القرب والبعد عن عهد النبي ﷺ فإن ذلك حاصل لكبار التابعين، فلماذا لم يراع المحدثون ذلك[(٣)]؟

وهذا الإشكال يؤثر عليه أن الخلاف في قبول المرسل عند المحدثين هو من أجل الانقطاع في الإسناد، إذ قد يكون التابعي رواه عن تابعي آخر مثله، وهذا الاحتمال وارد بشكل كبير، بل إن كثيراً من الأحاديث تروى على هذا النحو، ولهذا فإن المحدثين يقفون هذا الموقف المتشدد من مرسل التابعي، ورغم ذلك فإذا تبين لهم أن هذا الراوي التزم ألا يرسل إلا عن الثقة، فإنهم يقبلون حديثه، ويحكمون له بالصحة.

ومن الأمثلة على ذلك موقفهم من مراسيل سعيد بن المسيب حيث قبلوها؛ لما استقر عندهم أنه لا يكاد يرسل إلا عن ثقة. قال الشافعي: «ليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المسيب»[(٤)]. وقال أحمد بن حنبل: «مرسلات سعيد بن المسيب صحاح، لا نرى أصح من مرسلاته»[(٥)]. وقال ابن معين: «مرسلات سعيد أحسن من مرسلات الحسن»[(٦)]. وقال أيضاً: «أصح المراسيل مراسيل سعيد بن المسيب»[(٧)]. وهذا التصحيح من هؤلاء النقاد لمراسيل سعيد ليس لمجرد إحسان الظن براويها، وإنما لأجل أنهم اختبروها، فرأوا أن سعيداً لا يكاد يرسل خبراً إلا وقد وقع لهم من جهة أخرى مسنداً وصحيحاً.

---

(١) التقييد والإيضاح، ص:٧٦.

(٢) ينظر: نزهة السامعين في رواية الصحابة عن التابعين، لابن حجر، ص:٢٥.

(٣) ينظر: مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص:١١٧. والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٢١.

(٤) المراسيل، لابن أبي حاتم، ص:٧.

(٥) سنن البيهقي الكبرى ٦/ ٤٣.

(٦) تاريخ يحيى بن معين، رواية الدوري ٣/ ٢٠٦، والسنن الكبرى، للبيهقي ٦/ ٤٣.

(٧) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص:٦٧.

قال الحاكم: «تأمل الأئمة المتقدمون مراسيله ـ يعني: سعيد بن المسيب ـ فوجدوها بأسانيد صحيحة»[1].

كما أنه ليس في منهج المحدثين أي تناقض ـ بين موقفهم من مرسل التابعي وموقفهم من مرسل الصحابي ـ فهم في مراسيل التابعين يجرون على المنهج الأصلي وهو المطالبة بالإسناد التام إلى النبي ﷺ؛ لأن احتمال سماع التابعي من تابعي مثله أمرٌ واردٌ كما قلنا، فتفادياً لورود هذا الاحتمال جرى إغلاق هذا الباب. أما في مراسيل الصحابة، فإن احتمال سماع الصحابي من تابعي أمرٌ نادر جدّاً، ولو سمعه من تابعي، فلم يعهد أن أحداً منهم سمع من تابعي غير ثقة كما مرَّ معنا في قول ابن حجر. فيبقى إذاً الاحتمال الأغلب، وهو سماع الصحابي من صحابي آخر، وهذا لا يضر؛ لأن الصحابة كلهم عدول كما مرَّ معنا.

من اشتهر بالإرسال من الصحابة:

في سياق التشكيك بثقة مصادر الرواية يذهب بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى استشكال صحة سماع المكثرين من الرواية ـ كأبي هريرة، وابن عباس ـ من النبي ﷺ، فروايتهم عنه مرسلة، وهذا يقتضي الشك بقدر كبير من السُّنَّة[2].

أبو هريرة:

أسلم أبو هريرة متأخراً، في عام خيبر، في السنة السابعة من الهجرة[3]. وقد أدرك من حياة الرسول ﷺ خمس سنوات، وهو من أكثر الصحابة رواية للحديث، وسمع من الحديث ما لم يسمعه غيره. ولهذا فقد كان ﷺ يُعَدّ من فرسان الرواية وكبارها[4]. وقد أكثر من الرواية خوفاً من أن يلحقه بتركها حرج شرعي، كما مر معنا في مبحث سابق.

ولهذا فإنه يمكن تقسيم ما رواه أبو هريرة من الأحاديث والآثار إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يكون سمعه من النبي ﷺ مباشرة، ودون واسطة من الصحابة، وهذا هو الأصل في حديثه، ولا يعدل عن ذلك إلا لسبب بيِّن، كأن يروي حديثاً لم يدرك زمانه، ومن ذلك مثلاً حديث أبي هريرة في فضل خديجة، وفيها قال أبو هريرة:

---

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص:٦٧.

(٢) ينظر: تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:١٧٨، والسُّنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٩، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٢٢.

(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/٥٨٦.

(٤) ينظر: الصفحة التالية.

«أَتَى جِبْرِيلُ النبيَّ ﷺ فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللهِ، هَذِهِ خَدِيجَةُ، قَدْ أَتَتْكَ مَعَهَا إِنَاءٌ فِيهِ إِدَامٌ، أَوْ طَعَامٌ، أَوْ شَرَابٌ، فَإِذَا هِيَ أَتَتْكَ فَاقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلَامَ مِنْ رَبِّهَا ﷻ وَمِنِّي، وَبَشِّرْهَا بِبَيْتٍ فِي الْجَنَّةِ مِنْ قَصَبٍ لَا صَخَبَ فِيهِ وَلَا نَصَبَ»»[1].

وقلنا: هذا هو الأصل في حديثه رغم تأخر إسلامه؛ لأنه تفرَّد رضي الله عنه بمقومات لم تتحصل لغيره، ومن هذه المقومات:

الحرص الشديد على الحديث: فقد كان أبو هريرة من أحرص الصحابة على رواية الحديث، وكان ذلك بشهادة النبي ﷺ، وذلك أنه قال مرة للنبي ﷺ: «يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ فقال ﷺ: «**لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلَ مِنْكَ، لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إلا اللهُ، خَالِصاً مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ**»[2]. وهذه الشهادة منه ﷺ لم تكن لغير أبي هريرة، ولها دلالاتها التي لا تخفى، وقد بوَّب البخاري على هذا الحديث بقوله: «باب: الحرص على الحديث»[3]. ولما مات أبو هريرة رضي الله عنه كان ابن عمر يترحم عليه في جنازته، ويقول: «كان يحفظ على المسلمين حديث النبي ﷺ»[4].

ولكون الإقرار بهذه الميزة في شخصية أبي هريرة ـ أعني: ميزة الحرص على الرواية وكثرة المحفوظ ـ يحل كثيراً من الإشكالات في حقل الرواية، فقد حاول بعض أصحاب هذا الاتجاه إسقاط هذه الميزة أو التقليل من شأنها، وذلك عبر السخرية منها[5].

ومن المقومات أيضاً: قوة الحفظ وتركيزه: فقد كان رضي الله عنه يتمتع بحافظة قوية، وتحصَّل له ذلك ببركة النبي ﷺ، فقد قال أبو هريرة: «يا رسول الله، إني أسمع منك حديثاً كثيراً أنساه، فقال له ﷺ: «**ابْسُطْ رِدَاءَكَ**»، قال: «فبسطته»، قال: فغرف بيديه، ثم قال: «**ضُمَّهُ**»، فضممته، فما نسيت شيئاً بعده»[6].

ولأجل هذا الفضل فقد اشتهر أبو هريرة رضي الله عنه بجودة الحفظ وقوته، حتى كان من حوله يتعجبون منه، وفي بعض القصص أن مروان بن الحكم تعجب من حفظ أبي هريرة

---

(١) أخرجه البخاري ٣/ ١٣٨٩ ح٣٦٠٩، ومسلم ٧/ ١٣٣ ح٦٤٢٦.

(٢) أخرجه البخاري ٥/ ٢٤٠٢ ح٦٢٠١.

(٣) أخرجه البخاري ١/ ٤٩.

(٤) فتح الباري، لابن حجر ١/ ٢١٤.

(٥) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص: ٢٦٥.

(٦) أخرجه البخاري ١/ ٥٦ ح١١٩، ومسلم ٧/ ١٦٧ ح٦٥٥٥.

وانبهر منه، فأراد أن يختبره، فجاء به، وجعل كاتبه خلف السرير، وطلب من أبي هريرة أن يملي له بعض الأحاديث، والكاتب يكتب من غير أن يعلم أبو هريرة بذلك، حتى انتهى، وجعل مروان هذه الأحاديث في كتاب عنده، وفي العام القادم دعاه مرة أخرى، وسأله عن تلك الأحاديث، فأملاها أبو هريرة مرة أخرى، والكاتب خلف السرير يراجع ما يمليه، قال الكاتب: فجعل مروان يسأله عن ذلك الكتاب، فما زاد فيه، ولا نقص، ولا قدَّم، ولا أخَّر[1]. قال الذهبي ـ معلقاً على القصة ـ: «هكذا فليكن الحفظ»[2].

ومن المقومات أيضاً: شدة ملازمته للنبي ﷺ: فرغم أن أبا هريرة لم يدرك من عهد النبوة إلا فترة ليست بالطويلة، فقد كان أكثر الصحابة ملازمة للنبي ﷺ يرافقه في ذهابه وإيابه، ويأكل معه، ويجلس بجانبه، «فكانت يده مع يد رسول الله ﷺ وكان يدور معه حيث دار، وكان من أحفظ أصحاب رسول الله ﷺ وكان يحضر ما لا يحضر سائر المهاجرين والأنصار؛ لاشتغال المهاجرين بالتجارة، والأنصار بحوائجهم». وكان يصحب رسول الله ﷺ على ملء بطنه، كما قال عن نفسه[3]. وقد كان أمر الملازمة مستقرّاً عند الصحابة، خلافاً لمن شكك في ذلك من أصحاب هذا الاتجاه[4]، فعن مالك بن أبي عامر، قال: «جاء رجل إلى طلحة، فقال: أرأيتك هذا اليماني هو أعلم بحديث رسول الله منكم ـ يعني: أبا هريرة ـ نسمع منه أشياء لا نسمعها منكم، قال: أما أن يكون قد سمع من رسول الله ﷺ ما لم نسمع، فلا أشك، وسأخبرك: إنا كُنَّا أهل بيوت، وكنا إنما نأتي رسول الله غدوة وعشية، وكان مسكيناً لا مال له، إنما هو على باب رسول الله، فلا أشك أنه قد سمع ما لم نسمع، وهل تجد أحداً فيه خير يقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل؟»[5].

كما شهد له بملازمة النبي ﷺ ابن عمر رضي الله عنهما وذلك لما اختلف معه في حديث فضل اتباع الجنازة، وقصة هذا الحديث أن عبد الله بن عمر مرَّ بأبي هريرة وهو يحدِّث عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ تَبِعَ جَنَازَةً فَصَلَّى عَلَيْهَا، فَلَهُ قِيرَاطٌ، فَإِنْ شَهِدَ دَفْنَهَا فَلَهُ**

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين ٣/ ٥٨٣ ح٦١٦٤ وصححه، وابن عساكر في تاريخ دمشق ٢٠/ ٨٩. وينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/ ٥٩٨.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) ينظر: صحيح مسلم ٧/ ١٦٦ ح٦٥٥٢.

(٤) ينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:١٢.

(٥) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير ٦/ ١٣٣، والترمذي ٥/ ٦٨٤ ح٣٨٣٧، وأبو يعلى في مسنده ٢/ ١٠ ح٦٣٦، واللفظ له، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث محمد بن إسحاق، وحسَّنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٧/ ٧٥.

قِيرَاطَانِ»[1]، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما: «أَبَا هُرَيْرَةَ انْظُرْ مَا تُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ»، فَقَامَ إِلَيْهِ أَبُو هُرَيْرَةَ حَتَّى انْطَلَقَ بِهِ إِلَى عَائِشَةَ، فَقَالَ لَهَا: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، أَنْشُدُكِ بِاللهِ، أَسَمِعْتِ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «**مَنْ تبع جَنَازَةً فَصَلَّى عَلَيْهَا فَلَهُ قِيرَاطٌ، فَإِنْ شَهِدَ دَفْنَهَا فَلَهُ قِيرَاطَانِ**»؟ فقالتِ: اللَّهُمَّ نَعَمْ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَشْغَلُنِي عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ غَرْسُ الْوَدِيِّ، وَلَا صَفْقٌ بِالْأَسْوَاقِ، إِنِّي إِنَّمَا كُنْتُ أَطْلُبُ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ كَلِمَةً يُعَلِّمُنِيهَا، وَأُكْلَةً يُطْعِمُنِيهَا، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عُمَرَ: أَبَا هُرَيْرَةَ كُنْتَ أَلْزَمَنَا لِرَسُولِ اللهِ ﷺ وَأَعْلَمَنَا بِحَدِيثِهِ»[2].

وهذه شهادات مهمة من كبار الصحابة في تفرُّدِ أبي هريرة بملازمة النبي ﷺ أكثر من غيره.

وهذه الأمور الثلاثة كفيلة بإثبات إحاطة أبي هريرة بقدر كبير من الأحاديث ليست عند غيره، وبإثباتنا لهذه الأمور، وإيماننا بها، يظهر لنا أن ما ينقله أحدهم[3] عن رشيد رضا[4] مستدلاً به، وهو التوقف في كل حديث لم يصرح فيه أبو هريرة بالسماع من النبي ﷺ لأنه قد يكون من قبيل المراسيل[5] - أنه رأي غير موضوعي؛ لأنه يقفز على هذه الحقائق ويتجاهلها، رغم أنها حقائق علمية مؤثرة، وتحل كثيراً من الإشكالات التي قد تثار في رواية هذا الصحابي الجليل، لكن الملاحظ أن كثيراً من

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٤٤٥ ح١٢٦١، ومسلم ٣/ ٥١ ح٢٢٣٢.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٣/ ٤٥٠ ح٦٢٧٠، وأحمد في المسند ٨/ ٢٠ ح٤٤٥٣، والترمذي ٥/ ٦٨٤ ح٣٨٣٦، والحاكم في المستدرك ٣/ ٥/ ٨٤ ح٦١٦٧، ولم يذكر الترمذي سبب ورود الأثر. وقال: «حديث حسن». وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وقال العلائي: «إسناده صحيح». ينظر: تحقيق منيف الرتبة، ص: ١١٥.

(٣) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص: ١٢١.

(٤) هو: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب، صاحب مجلة «المنار» وأحد رجال الإصلاح الإسلامي.. له مؤلفاته في الحديث والأدب والتاريخ والتفسير. ولد سنة ١٢٨٢هـ، ونشأ في القلمون «من أعمال طرابلس الشام» وتعلم فيها وفي طرابلس، ثم رحل إلى مصر سنة ١٣١٥هـ فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له. وكان قد اتصل به قبل ذلك في بيروت. ثم أصدر مجلة «المنار» لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي، وأصبح مرجع الفتيا في وقته، ورحل إلى الهند والحجاز وأوروبا، ثم رجع إلى مصر وأقام بها إلى أن توفي بها سنة ١٣٥٤هـ. (ينظر: الأعلام، للزركلي ٦/ ١٢٦).
ومن أبرز المؤاخذات عليه رحمه الله جنوحه إلى العقل المجرد في تناوله لكثير من الغيبيات، وهذا ما أدى به إلى إنكارها والطعن في النصوص المثبتة لها، كما أن لديه رحمه الله مواقف ملتبسة من النصوص النبوية، خاصة من جهة الثبوت، ونتيجة لذلك فهو لا يتردد أبداً في رد النص إذا استشكل معناه، مهما كانت درجة صحته. (ينظر: كتاب: موقف المدرسة العقلية من الحديث الشريف، دراسة تطبيقية على تفسير المنار، لشفيق شقير ص: ٢٦١، وص: ٢٨٣).

(٥) مجلة المنار ١٩/ ٩٨.

أصحاب هذا الاتجاه دائماً ما يتعاطون مع مرويات هذا الصحابي بنظرات الشك والارتياب؛ وذلك بناء على تصورات سالفة، وأحكام محسومة، وهذا من دون شك لن يصل بهم إلى أحكام موضوعية وعادلة، وهذا ما حصل بالتأكيد.

النوع الثاني من حديث أبي هريرة: ما رواه عن غيره من الصحابة، ومنهج أبي هريرة في هذا، هو أنه مرَّة يذكر من حدثه، ومرة لا يذكر ذلك، وأحياناً يخفي أبو هريرة من حدثه، ولا يذكره إلا عند المعارضة، كما في حديث: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فلَا يَصُمْ» فقد عارضه عبد الرحمٰن بن الحارث بحديث عائشة، وأم سلمة رضي الله عنهما؛ أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً من غير حلم، ثم يصوم، فلما علم أبو هريرة بذلك، قال: هما أعلم، ثم ردَّ الحديث إلى الفضل بن العباس، فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل، ولم أسمعه من النبي ﷺ(1).

النوع الثالث من حديث أبي هريرة: ما رواه عن التابعين: وقد تتبع الحافظ العراقي ـ كما مرَّ معنا ـ الأحاديث التي رواها الصحابة عن التابعين عن الصحابة، ولم يذكر منها إلا حديثاً واحداً لأبي هريرة، رواه عن أم عبد الله بنت أبي ذئاب، عن أم سلمة؛ أنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ما ابتلى اللهُ عبْداً بِبَلَاءٍ، وهو علَى طريقةٍ يكرهُها، إلا جعل اللهُ ذلك البلاء له كفَّارة**»، وعزاه العراقي إلى ابن أبي الدنيا في كتاب «المرض والكفارات(2)». وهذا الحديث على افتراض ثبوته، فإنه يؤكد أن رواية أبي هريرة عن التابعين ـ في الأحاديث المرفوعة ـ قليلة جدّاً، بل ولا تكاد تذكر.

أما في غير الأحاديث المرفوعة كالقصص والحكايات، فهو يروي كما يروي غيره، لا سيما الأخبار الإسرائيلية، وقد روى عن كعب الأحبار وغيره، وسيأتي في مبحث قادم عن الإسرائيليات تحرير روايته من هذا النوع، لكن من المهم الإشارة هنا إلى أن أبا هريرة كان يضبط حديثه، فيميز حديث رسول الله ﷺ عن حديث غيره. قال بُسر بن سعيد لأصحابه: «اتقوا الله وتحفظوا من الحديث، فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدث عن رسول الله ﷺ ويحدِّثنا عن كعب الأحبار، ثم يقوم، فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله ﷺ عن كعب، وحديث كعب عن رسول الله، وفي رواية: يجعل ما قاله كعب عن رسول الله، وما قاله رسول الله عن كعب، فاتقوا الله، وتحفظوا في الحديث»(3). فهذا يدل على أن أبا هريرة كان يضبط حديثه.

---

(1) أخرجه البخاري ٢/٦٧٩، ومسلم ٢/٧٧٩ ح١١٠٩.

(2) المرض والكفارات، لابن أبي الدنيا، ص: ١٦١.

(3) التمييز، لمسلم، ص: ١٧٤.

ومع ظهور هذه الحقيقة إلا أنه يحاول بعض أصحاب هذا الاتجاه تجاهلها وتضخيم هذه المسألة - أعني: مسألة رواية أبي هريرة عن التابعين - وجعلها ظاهرة عامة في مروياته، وهي محاولة - كما رأينا - تفتقد إلى الحد الأدنى من الواقعية والموضوعية.

والمقصود مما سبق أن أحاديث أبي هريرة ﵁ كان جُلُّها مما سمعه من النبي ﷺ وبعضها مما سمعه من الصحابة، ولا يصرح بمن حدثه إلا حينما يسأل أو يعارض. وأمَّا ما رواه عن التابعين، فهو قليل جدّاً، ولا يكاد يذكر.

عبد الله بن عباس:

لا بد من التسليم بأن ابن عباس ﵄ كانت جُل رواياته تُعد من المراسيل؛ وذلك لصغر سنه، فلقد مات رسول الله ﷺ وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وهو يروي أحاديث لم يعاصر زمنها، ولهذا فقد اختلف العلماء في عدد الأحاديث التي سمعها ابن عباس من النبي ﷺ مباشرة. قال ابن حجر: «... ابن عباس من صغار الصحابة، وهو من المكثرين، لكنه كان كثيراً ما يرسل ما يسمعه من أكابر الصحابة، ولا يذكر الواسطة، وتارة يذكره باسمه، وتارة مبهماً؛ كقوله في أوقات الكراهة: حدثني رجال مرضيون، أرضاهم عندي عمر[1]، فأمَّا ما صرح بسماعه له فقليل، ولهذا كانوا يعتنون بعدِّه، فجاء عن محمد بن جعفر غندر أن هذه الأحاديث التي صرح ابن عباس بسماعها من النبي ﷺ عشرة، وعن يحيى بن معين، وأبي داود - صاحب السنن - تسعة، وأغرب الغزالي في «المستصفى»[2]، وقلَّده جماعة ممن تأخروا عنه فقال: لم يسمع ابن عباس من النبي ﷺ إلا أربعة أحاديث، وقال بعض شيوخ شيوخنا: سمع من النبي ﷺ دون العشرين من وجوه صحاح. قلت: وقد اعتنيت بجمعها فزاد على الأربعين، ما بين صحيح، وحسن، خارجاً عن الضعيف، وزائداً - أيضاً - على ما هو في حكم السماع، كحكايته حضور شيء فُعِل بحضرة النبي ﷺ فكأن الغزالي التبس عليه ما قالوا: إن أبا العالية سمعه من ابن عباس، وقيل: خمسة، وقيل: أربعة»[3].

والمقصود مما سبق أن الأصل في أحاديث ابن عباس ﵄ هو أنه لم يسمعها من النبي ﷺ مباشرة، وإنما سمعها من صحابي آخر، والذي يؤكد هذا أنه ربما نص بعض المحدثين بعد رواية ابن عباس لحديث، أن هذا الحديث مما سمعه من النبي ﷺ

---

(١) ينظر: صحيح البخاري ١/ ٢١١ ح٥٥٦.

(٢) ص: ١٣٥.

(٣) فتح الباري ١١/ ٣٨٣.

مباشرة، وهذا يدلُّ على أن عدم السماع المباشر هو الأصل، وما سواه هو الاستثناء، ومن الأمثلة على ذلك ما رواه البخاري في صحيحه عن ابن عباس عن النبي ﷺ؛ أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**إِنَّكُمْ ملاقو اللهِ حُفَاةً عُرَاةً مُشَاةً غُرْلاً**». قال سفيان ـ راوي الحديث ـ: «هذا مما نعُد أن ابن عباس سمعه من النبي ﷺ»[1].

وكان ابن عباس رضي الله عنه يسمع الحديث من صحابي آخر، ويرويه عن النبي ﷺ دون أن يذكر الواسطة، ومن ذلك مثلاً: حديث «**لَا رِبَا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ**»، فعن عطاء بن أبي رباح؛ أن أبا سعيد الخدري لقي ابن عباس فقال له: «أرأيت قولك في الصَّرف[2]، أشيئاً سمعته من رسول الله ﷺ أم شيئاً وجدته في كتاب الله عز وجل فقال ابن عباس: كُلّاً لا أقول، أما رسول الله ﷺ فأنتم أعلم به، وأما كتاب الله فلا أعلمُهُ، ولكن حدَّثني أسامة بن زيد؛ أنَّ رسول اللهِ ﷺ قَالَ: «**أَلَا إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ**»[3].

ومما تقدم يظهر أن ابن عباس وإن كان كثير من حديثه من باب مراسيل الصحابة، لكن روايته كانت عن الصحابة.

مفهوم التدليس:

يُعَدُّ مفهوم التدليس من أكثر المفاهيم حضوراً في مصطلحات المحدثين، فلا تقرأ كتاباً في المصطلح إلا وقد تناول صاحبه هذا المصطلح بالتعريف والتمثيل[4]، والسبب في ذلك يعود إلى كثرة من وصف من الرواة بالتدليس، وقد أوصلهم الحافظ ابن حجر في «طبقات المدلسين» إلى مائة واثنين وخمسين راوياً.

وقد حاول بعض أصحاب هذا الاتجاه العقلي التشغيب على المحدثين في هذه المسألة، من جهة أن التدليس يرجع معناه في اللغة إلى الكذب والغش، وقد وُصِف به عدد كبير من الرواة، ومع ذلك فإن المحدثين قبلوا روايات هؤلاء الرواة مع وجود وصف التدليس فيهم[5].

---

(١) صحيح البخاري ٥/ ٢٣٩١ ح٦١٥٩.

(٢) الصرف عند الفقهاء هو بيع الأثمان بعضها ببعض. ينظر: التعريفات، للجرجاني، ص:٧٤.

(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٧٦٢ ح٢٠٦٩، ومسلم ٥/ ٥٠ ح٤١٧٥. وينظر في الجمع بين هذه الأحاديث: شرح مسلم، للنووي ١١/ ٢٥، وفتح الباري، لابن حجر ٤/ ٣٨٢.

(٤) ينظر على سبيل التمثيل: الكفاية، للخطيب، ص:٣٥٥، ومعرفة علوم الحديث، للحاكم، ص:٣٤، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر ٢/ ٦٧.

(٥) ينظر: تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:١٧٦، وص: ٢٠٨، وينظر: صحيح البخاري، رؤية معاصرة لبعض نصوصه، لحسن الصباغ، ص:١٩.

ولمناقشة هذا الإشكال لا بد من بيان معنى التدليس في اللغة والاصطلاح.

التدليس في اللغة: قال ابن فارس: «"دلس": الدال، واللام، والسين، أصل يدلُّ على سَتْر وظُلْمة. فالدَّلَس: دَلَسُ الظَّلام. ومنه قولهم: لا يُدالِسُ؛ أي: لا يُخادع، ومنه التَّدْليس في البيع، وهو أن يبيعه من غير إبانة عن عيبه، فكأنَّه خادَعَه وأتاه به في ظلام. وأصلٌ آخَرُ يدل على القِلّة. يقول العرب: تدلَّست الطَّعامَ، إذا أخذْتَ منه قليلاً قليلاً»[1].

وفي الاصطلاح: ينقسم التدليس إلى نوعين:

الأول: تدليس الإسناد: رواية المحدث عمن عاصره، ولم يلقه، فيتوهم أنه سمع منه، أو روايته عمن قد لقيه ما لم يسمعه منه[2]. وفصَّل ابن الصلاح في تعريفه؛ فقال: «هو أن يروي عمن لقيه ما لم يسمع منه، موهماً أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه موهماً أنه قد لقيه وسمعه منه»[3].

ولتدليس الإسناد صور متعددة، **منها:** تدليس القطع: وهو أن يحذف صيغة التحديث، ويقتصر على قوله مثلاً: الزهري عن أنس. ويلتحق به أيضاً تدليس العطف: وهو أن يصرح بالتحديث في شيخ له، ويعطف عليه شيخاً آخر له، ولا يكون سمع ذلك من الثاني[4].

ومنها: تدليس التسوية: أن يجيء المدلس إلى حديث سمعه من شيخ ثقة، وقد سمعه ذلك الشيخ الثقة من شيخ ضعيف، وذلك الشيخ الضعيف يرويه عن شيخ ثقة، فيعمد المدلس الذي سمع الحديث من الثقة الأول، فيسقط منه شيخ شيخه الضعيف، ويجعله من رواية شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل، كالعنعنة ونحوها، فيصير الإسناد كله ثقات، ويصرح هو بالاتصال بينه وبين شيخه؛ لأنه قد سمعه منه[5]. قال العلائي: «وهذا النوع هو أفحش أنواع التدليس مطلقاً وشرها، لكنه قليل بالنسبة إلى ما يوجد عن المدلسين»[6].

وقد رصد النقاد من كان يفعل ذلك من الرواة، فكشفوا بعض الأحاديث التي

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس ٢/٢٩٦، وينظر: مختار الصحاح، للرازي ص:٨٧، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي ١/ ٤٨٧٠.

(٢) الكفاية، للخطيب، ص:٢٢.

(٣) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:٤٢.

(٤) طبقات المدلسين، لابن حجر، ص:١٦.

(٥) التقييد والإيضاح، للعراقي، ص:٩٦، وينظر: الكفاية، للخطيب، ص:٣٦٤، وطبقات المدلسين، لابن حجر، ص:١٦.

(٦) جامع التحصيل، ص:١٠٣.

استعمل فيها الراوي تدليس الشيوخ[1]، ومن الأمثلة على ذلك: ما ذكره ابن أبي حاتم عن أبيه قال: «سمِعْتُ أَبِي، وذكر الحديث الذي رواه إسحاق بن راهويه، عن بقية، قال: حدثني أبو وهب الأسدي، قال: حدثنا نافع، عن ابن عمر، قال: **«لا تحمدوا إسلام امرئٍ حتى تعرفوا عُقدة رأيه»**. قال أبي: هذا الحديث له علة قلَّ من يفهمها: روى هذا الحديث عبيد الله بن عمرو، عن إسحاق بن أبي فروة، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، وعبيد الله بن عمرو كنيته أبو وهب، وهو أسدي، فكأن بقية بن الوليد كنَّى عبيد الله بن عمرو، ونسبه إلى بني أسد؛ لكيلا يُفطن له، حتى إذا ترك إسحاق بن أبي فروة من الوسط لا يهتدى له، وكان بقية من أفعل الناس لهذا، وأما ما قال إسحاق في روايته عن بقية: «عن أبي وهب، حدثنا نافع» فهو وهم، غير أن وجهه عندي أن إسحاق لعله حفظ عن بقية هذا الحديث، ولم يفطن لما عمل بقية من تركه إسحاق من الوسط، وتكنيته عبيد الله بن عمرو، فلم يفتقد لفظة بقية في قوله: حدثنا نافع، أو عن نافع»[2]، وهذا المثال من الأمثلة التي تتجلى فيها بشكل ظاهر براعة المحدثين في كشف غوامض علل الأسانيد[3].

النوع الثاني: تدليس الشيوخ أو تدليس الأسماء، وهو: أن يروي المحدث عن شيخ سمع منه حديثاً فغيَّر اسمه أو كنيته أو نسبه أو حاله المشهور من أمره؛ لئلا يُعرف[4].

ويلجأ الراوي لهذا النوع لعدة أسباب، **منها**: أن شيخه غير ثقة، **ومنها**: أن يكون شيخه متأخر الوفاة، وقد شارك الراوي عنه جماعة دونه في السماع منه، **ومنها**: أن يكون المدلِّس أصغر من الراوي عنه سنّاً، **ومنها**: أن تكون أحاديثه التي عنده عنه كثيرة، فلا يحب تكرار الرواية عنه، فيغير حاله لبعض هذه الأمور، وغير ذلك[5].

وبعد هذا العرض الموجز لهذه الصور، يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

الأولى: أن التدليس في معناه اللغوي يرجع إلى معنيين: الستر، ومنه الخداع

---

(١) ينظر: كتاب العلل، لابن أبي حاتم، ص: ١٣٣٢، مسألة ١٩٥٧.

(٢) كتاب علل الحديث، لابن أبي حاتم ص: ١٣٣٢، مسألة ١٩٥٧.

(٣) وهذا ما يوجب في أقل الأحوال التسليم بإمامتهم، والإذعان لتفوقهم، وعدم منازعتهم في أدوات هذا الفن، دون أن يتحصل لنا من أدوات هذا العلم ما تحصل لهم. والمشكلة ليست في مخالفتهم في الأحكام التي توصلوا إليها؛ فلم يزل بعضهم يرد على بعض، دون أن يكون في ذلك أدنى نكير، وإنما المشكلة التي نعاني منها مؤخراً هي من قوم تسوَّروا محراب هذا العلم، وناكفوا منهجهم، دون أن يتمتعوا ولو بقدر قليل من أدوات هذا العلم، لكي تسمح لهم ولو بفهم صحيح لبعض ما يكتبون!

(٤) الكفاية، للخطيب، ص: ٣٦٥. وينظر: توضيح الأفكار، للصنعاني ١/ ٣٦٧.

(٥) الكفاية، للخطيب، ص: ٣٦٥. وينظر: جامع التحصيل، للعلائي، ص: ١٠٣.

والكذب، والقلَّة. واستعمله بالمعنى الأول ـ الخداع والكذب ـ الفقهاء في كتبهم[1]، وهذا من دون شك يتوافق مع المعنى اللغوي للتدليس.

الثانية: من خلال الصور السابقة للتدليس ـ عند المحدثين ـ يلاحظ أن كل هذه الصور تحمل المعنى اللغوي للتدليس وهو الستر؛ فالصورة الأولى وهي تدليس الإسناد فيها معنى الستر؛ لأن الراوي يوهم السماع المباشر من الراوي الآخر، الذي بعده في حلقة الإسناد، فكأنه ستر الانقطاع الحاصل في السند بهذه الطريقة، فسُمّي عمله من هذا الوجه تدليساً، ومثل ذلك يقال في تدليس الشيوخ.

الثالثة: أن الكذب والخداع، ليس هو معنى التدليس في اللغة، وإنما المعنى اللغوي له هو الستر كما مر في التعريف اللغوي، والكذب، والخداع هما من صور التدليس وليس معناه. وهذا الالتباس هو الذي أوقع أصحاب هذا الاتجاه في هذا الإشكال.

الرابعة: لا يُعد التدليس من الجرح المطلق، بمعنى أن من الخطأ تضعيف كل راوٍ وصف بالتدليس، ولم يعرف عن أحد من العلماء إطلاق ذلك.

قال يعقوب بن شيبة: «سألت يحيى بن معين عن التدليس، فكرهه وعابه، قلت له: أفيكون المدلس حجة فيما روى، أو حتى يقول: «حدثنا وأخبرنا»؟ فقال: لا يكون حجة فيما دلَّس»[2] فجعل يحيى الجرح في التدليس جرحاً نسبيّاً.

بل إن أكثر النقاد تشدداً في موضوع التدليس ـ كشعبة بن الحجاج الذي قال: «لأن أخرَّ من السماء أحب إلي من أن أُدلِّس»[3]، ومثله حماد بن زيد الذي يقول: «التدليس كذب»[4] ـ لم يعرف عن أحدٍ منهم أنه ردَّ حديث راو؛ لأجل أنه موصوف بالتدليس، بل إن شعبة بن الحجاج روى عن جماعة من شيوخه ممن عُرِفوا بالتدليس[5]. وقال أحمد بن حنبل في التدليس: أكرهه، قيل له: شعبة قال: هو كذب! قال أحمد: لا،

---

(١) ينظر على سبيل التمثيل: الأم، للشافعي ٣/ ٦٩، ومختصر خليل، ص: ١٥٥، والشرح الكبير، ٤/ ٣٦.

(٢) الكفاية، ص: ٣٦٢.

(٣) المجروحين، لابن حبان ١/ ٩٢. ولشعبة كلمات شديدة في ذم التدليس: ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ١/ ١٧٣، والكامل، لابن عدي ١/ ٣٣.

(٤) الكامل، لابن عدي ١/ ٣٣.

(٥) روى البيهقي عن شعبة أنه قال: «كنت أتفقد فم قتادة، فإذا قال: «حدثنا»، و«سمعت»، حفظته، وإذا قال: «حدَّث فلان»، تركته»، وقتادة مدلس، ومع ذلك يأخذ عنه إذا صرح بالسماع، ويدع ما سوى ذلك، (معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١/ ١٥١)، وروى البيهقي أيضاً عن شعبة أنه قال: «كفيتكم تدليس ثلاثة: الأعمش، وأبي إسحاق، وقتادة». (المرجع السابق ١/ ١٥٢). فلو كان شعبة يرى أن التدليس جرح لما روى عن هؤلاء بحال.

قد دلَّس قوم، ونحن نروي عنهم»[1]. وهذا يؤكد أن التدليس، وإن كان مذموماً في معناه العام لكن لا يصح القول بإطلاقه؛ لأن هناك تفصيلاً في صور التدليس، وهو ما سيأتي في الملاحظة التالية.

الخامسة: يُعد التدليس في صورته العامة مذهباً مرجوحاً من مذاهب الرواية، سلكه بعض الرواة، لكن لم يرتضه كبار النقاد؛ لعدة أسباب، **منها**: ما يكون في التدليس من الإيهام بالسماع، وعدول الراوي من الكشف إلى الاحتمال، وما يقع فيه للراوي من التزيد والتشبع بما ليس فيه، ونحو ذلك[2].

غير أن بعض الصور من التدليس تؤثر بشكل مباشر على الرواية، كتدليس التسوية، ولذا فهي تُعد عند المحدثين جرحاً نسبيّاً في رواية الراوي، لكن هذا لا يعني طرح كل روايته، وإنما يستعمل معه منهج السبر والتقسيم، فمثلاً بقية بن الوليد عُرِف بهذا النوع من التدليس، حتى قال أبو حاتم الرازي ـ كما مرَّ معنا في المثال السابق ـ: «وكان بقية من أفعل الناس لهذا». لكن تكلَّم النقاد عن أحاديثه وفرزوها، ومن أقوالهم في هذا: قال أحمد بن حنبل: «إذا حدَّث عن قوم ليسوا بمعروفين فلا تقبلوه»[3]، وقال يعقوب بن شيبة: «بقية ثقة، حسن الحديث إذا حدث عن المعروفين، ويحدث عن قوم متروكي الحديث، وعن الضعفاء، ويَحيدُ عن أسمائهم إلى كناهم، وعن كناهم إلى أسمائهم، ويحدِّث عمن هو أصغر منه»[4]. وقال ابن المديني: «صالحٌ فيما روى عن أهل الشام، وأما عن أهل الحجاز والعراق فضعيفٌ جدّاً»[5]. وقال ابن عدي: «يخالف في بعض رواياته عن الثقات، وإذا روى عن أهل الشام فهو ثبتٌ، وإذا روى عن غيرهم خلَّط، وإذا روى عن المجهولين فالعهدة منهم لا منه، وبقية صاحب حديث، ويروي عن الصغار والكبار، ويروي عنه الكبار من الناس»[6].

وقام الحافظ ابن حبان برحلة علمية، كان مقصودها تنقية حديث بقية، ومعرفة كيف تسرب التدليس إلى روايته. قال ابن حبان: «ولقد دخلت حمص، وأكثر همِّي شأن بقية، فتتبعت حديثه، وكتبت النسخ على الوجه، وتتبعت ما لم أجد بعلو من رواية القدماء عنه، فرأيته ثقة مأموناً، ولكنه كان مدلساً، سمع من عبيد الله بن عمر، وشعبة،

(١) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٥٨٣.
(٢) الكفاية، للخطيب، ص: ٣٥٧.
(٣) تاريخ دمشق، لابن عساكر ١٠/ ٣٤٣، وتهذيب التهذيب، لابن حجر ١/ ٤١٦.
(٤) تاريخ دمشق ١٠/ ٣٣٩، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٨/ ٥٢٢.
(٥) تهذيب التهذيب ١/ ٤١٩.
(٦) الكامل، لابن عدي ٢/ ٨٠.

ومالك أحاديث يسيرة مستقيمة، ثم سمع عن أقوام، كذابين ضعفاء، متروكين عن عبيد الله بن عمر، وشعبة، ومالك، مثل المجاشع بن عمرو، والسري بن عبد الحميد، وعمر بن موسى المثيمي، وأشباههم، فروى عن أولئك الثقات الذين رآهم بالتدليس ما سمع من هؤلاء الضعفاء، وكان يقول: قال عبيد الله بن عمر، عن نافع، وقال مالك، عن نافع ـ كذا ـ فحملوا عن بقية، عن عبيد الله، وبقية، عن مالك، وأسقط الواهي بينهما، فالتزق الموضوع ببقية، وتخلص الواضع من الوسط، وإنما امتحن بقية بتلاميذ له، كانوا يسقطون الضعفاء من حديثه، ويسوونه، فالتزق ذلك كله به»[1].

ولخص الحافظ ابن رجب حاله فقال: «وهو مع كثرة روايته عن المجهولين الغرائب والمناكير، فإنّه إذا حدَّث عن الثقات المعروفين ولم يُدلِّس، فإنما يكون حديثه جيداً عن أهل الشام. أما رواياته عن أهل الحجاز وأهل العراق فكثيرة المخالفة لروايات الثقات»[2].

ومما تقدّم من كلام الأئمة تنكشف لنا مجموعة من النتائج المهمة في حال بقية، **منها**: كثرة روايته عن الضعفاء والمجاهيل، وعلى هذا يُقبل من حديثه إذا روى عن الثقات، ويردُّ ما سوى ذلك. **ومنها**: أن حديثه عن أهل الشام قوي؛ لأنه بلديهم، ويُتوقف في حديثه عن أهل الحجاز والعراق. **ومنها**: وقوعه في تدليس التسوية، ولهذا لا بد من تصريحه بالسماع عن شيخه، وكذا شيخه عمن بعده.

والمقصود من هذا الإشارة إلى أن موقف المحدثين من الراوي المدلس هو رد الحديث الذي وقع فيه التدليس، وقبول ما سوى ذلك.

وفي ختام هذا المطلب، فقد ظهر لنا مما تقدم أن من الخطأ إطلاق القول بأن التدليس عند المحدثين يعني في مفهومه الكذب أو الخداع، ومن توهم ذلك فهو لم يعرف جيداً مفهوم التدليس عند المحدثين، كما ظهر أن التدليس ليس بجرح مطلقاً، ولم يقل بذلك أحد من النقاد.

حكم تدليس الصحابي:

يحاول أصحاب هذا الاتجاه تكريس هذا الوصف ـ التدليس ـ بالصحابة، وأن كثيراً منهم ـ خاصة من كثرت روايته، إما لصغر سنه كابن عباس، أو لكونه أسلم متأخراً كأبي هريرة ـ وقعوا في التدليس، فهم يروون عن النبي ﷺ بعض الأحاديث التي لم

---

(١) المجروحين، لابن حبان ١/ ٢٠٠.

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب ٢/ ٧٧٤.

يسمعوها بصيغة محتملة للسماع وعدمه، كقال، وعن، وهذا مما يؤثر بشكل كبير على الرواية[1].

وأول ما يمكن أن يناقش به هذا الإشكال أن يقال: إن التدليس ـ كما مرَّ معنا ـ لا يعني بالضرورة الكذب والخداع، وإنما هو مذهب من مذاهب الرواية سلكه بعض الرواة، لكن لم يرتضه النقاد لأسباب علمية، ليس من بينها القدح في عدالة الراوي. وبهذا يظهر أنه على التسليم بتسمية مرسل الصحابي تدليساً ـ وهو ما سنناقشه في الفقرة اللاحقة ـ فإن هذا لا يُعد قدحاً فيهم.

ثم إن الصحابي إذا روى حديثاً عن النبي ﷺ ولم يسمعه منه بصيغة محتملة للسماع وعدمه، فإن هذا يقارب التدليس من وجه، ويفارقه من وجه آخر، فهو يقاربه من حيث تضمنه لمعنى التدليس؛ لأن الصحابي يروي عمن لقيه، وهو النبي ﷺ ولم يسمع منه، وهذه صورة من صور التدليس[2]، ويخالفه بأن الصحابي لا يتعمد الإبهام، وإنما هو عُرف جرى عليه الصحابة في الرواية. ولهذا فقد اختلف العلماء في صحة تسمية ما يرسله الصحابة تدليساً، لكن الظاهر من تصرفات النقاد أنهم لا يسمونه تدليساً، إلا ما نقل عن شعبة أنه قال: «كان أبو هريرة رضي الله عنه ربما دلَّس»[3]، لكن هذا الأثر لا يصح عن شعبة، كما هو ظاهر في تخريج الأثر، وإنما سموه مرسلاً، وقد علَّلَ الحافظ ابن حجر ذلك؛ لأجل التأدب مع الصحابة[4]، وهو أدب لفظي؛ لأن التدليس ـ كما مرَّ معنا ـ لا يُعد جرحاً في الراوي[5]، لكن الحافظ الذهبي يخالف في هذا، فهو لا يستنكف من إطلاق هذا اللفظ على الصحابة. قال رحمه الله: «تدليس الصحابة كثير، ولا عيب فيه؛ فإن تدليسهم عن صاحب أكبر منهم، والصحابة كلهم عدول»[6].

لكن الذي يظهر لي أن مرسل الصحابي لا يدخل ضمن مفهوم التدليس؛ لأن التدليس غير مرغوب به ـ باعتباره مذهباً من مذاهب الرواية ـ لأربعة أمور، **منها**: إيهام

---

(١) ينظر: هموم مسلم التفكير بدلاً عن التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:١٠٤، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٢٢، وتدوين السُنَّة، لإبراهيم فوزي ص:١٧٨، والسُنَّة بين الأصول والتاريخ، لحمادي ذويب، ص:١٩، وأكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:٤٩.

(٢) ينظر: النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر ٢/ ٦٢٣.

(٣) أخرجه ابن عدي ـ ١/ ٦٨ ـ عن الحسن بن عثمان التستري، عن سلمة بن شبيب. والتستري متهم بالكذب. قال ابن عدي: «كان عندي يضع ويسرق حديث الناس، سألت عبدان الأهوازي عنه فقال: هو كذَّاب». (الكامل، لابن عدي ٢/ ٣٤٥).

(٤) ينظر: النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر ٢/ ٦٢٣.

(٥) ينظر: التدليس وأحكامه وآثاره النقدية، لصالح بن سعيد عومار الجزائري، ص:٨٢.

(٦) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/ ٦٠٨.

الراوي السماع ممن لم يسمع منه، وأنه لم يبين؛ لعلمه أن الواسطة غير مرضي، والأنفة من الرواية عمن حدَّثه، وإيهام علو الإسناد، وعدوله عن الكشف إلى الاحتمال، وهذه الأمور منتفية فيما كان يقع من الصحابة ﷺ.

أمَّا الأول: فلأن الإيهام إنما نشأ منذ عُني الناس بالإسناد، فلم يكونوا عقب حدوث الفتنة يسألون عن الإسناد، ولما وقعت التزم أهل العلم بالإسناد، فأصبح هو الغالب حتى استقر في النفوس، وصار المتبادر من قول من قد ثبت لقاؤه لحذيفة ـ مثلاً ـ: «قال حذيفة: سمعت النبي ﷺ يقول..» أو نحو ذلك ـ أنه أسند، ومعنى الإسناد أنه ذكر من سمع منه، فيفهم من ذاك القول أنه سمع من حذيفة، فلو قال مثل ذلك ـ مع أنه لم يسمع ذاك الخبر من حذيفة، وإنما سمعه ممن أخبر به عن حذيفة ـ كان موهماً خلاف الواقع، وهذا العرف لم يكن مستقرّاً في حق الصحابة، لا قبل الفتنة ولا بعدها، بل عرفهم المعروف عنهم أنهم كانوا يأخذون عن النبي ﷺ بلا واسطة، ويأخذ بعضهم بواسطة بعض، فإذا قال أحدهم: «قال النبي ﷺ...» كان محتملاً أن يكون سمع النبي ﷺ وأن يكون من صحابي آخر عن النبي ﷺ، وقد جرى العرف بين الصحابة على عدم ذكر الواسطة، كما مرَّ معنا قول البراء: «ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه من رسول الله ﷺ وحدثنا عن أصحابنا، ولكنا لا نكذب»[1]، فلم يكن في ذلك إيهام.

وأما الثاني ـ من دواعي التدليس ـ: فلم يكن ثَمَّ احتمال لأن يكون الواسطة غير مرضي؛ لأنهم لم يكن أحد منهم يرسل إلا ما سمعه من صحابي آخر ـ يثق به وثوقه بنفسه ـ عن النبي ﷺ ولم يكن أحد منهم يرسل ما سمعه من صبي، أو من مغفل، أو قريب العهد بالإسلام، أو من مغموص بالنفاق، أو من تابعي.

وأمَّا الثالث: فلم يكن هذا من شأنهم ﷺ.

وأما الرابع: فيتبع الأول. وأما الخامس فلا ضرر في الاحتمال مع الوثوق بأنه إذا كان هناك واسطة فهو صحابي آخر[2].

ومما تقدم يظهر لنا أن وصف الصحابي بالتدليس وصفٌ غير منضبط من الناحية العلمية، ومن أطلقه من الأئمة عليهم فإنما هو من باب التجوز اللفظي، ولا يريد به الالتزامات التي تكون في حق غير الصحابي إذا وصف بهذا الوصف.

---

(١) ينظر: ص: ١٤٧.

(٢) ينظر: الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٦٠، وتحرير علوم الحديث، للجديع ٢/ ٩٤٨.



الفصل السابع

الصحيحان: مشكلات المنهج

تمهيد

التعريف بالبخاري ومسلم وكتابيهما

أولاً: البخاري[1]:

اسمه ونسبه:

هو: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري. وجده «بَرْدِزْبَه» ـ بفتح الباء الموحدة، وسكون الراء والدال المهملتين، وسكون الزاي المعجمة، وفتح الباء الموحدة، بعدها هاء ـ قال الحافظ ابن حجر: «هذا هو المشهور في ضبطه، وبردزبه في الفارسية الزراع[2]، كذا يقول أهل بخارى،، وكان بردزبه، فارسيّاً على دين قومه»[3]. وقد أسلم جده «المغيرة» على يدي اليمان الجعفي والي بخارى، وكان مجوسيّاً[4].

وقد ولد البخاري في يوم الجمعة، الرابع من شوال سنة أربع وتسعين ومائة[5].

نشأته وطلبه للعلم:

نشأ البخاري في بيئة علمية إلى حد كبير، فقد طلب والده إسماعيل بن إبراهيم العلم والتقى بكبار العلماء، وقد ترجم البخاري لأبيه فقال: «إسماعيل بن إبراهيم ابن

---

(١) ينظر في ترجمته الكتب التالية: طبقات الحنابلة، لأبي يعلى ١/ ٢٧١، وتاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٤، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٣٩١، وطبقات الشافعية، للسبكي ٢/ ٢١٢، وهدي الساري، لابن حجر، ص: ٤٧٨.

(٢) ينظر: الإكمال، لابن ماكولا ١/ ٢٥٩.

(٣) هدي الساري، ص: ٤٧٨.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٣٩١.

(٥) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٤.

المغيرة الجعفي، أبو الحسن، رأى حماد بن زيد، صافح ابن المبارك بكلتا يديه، وسمع مالكاً»[1].

وبدأ طلب الحديث في سن مبكرة جدّاً، قال أبو جعفر ـ محمد بن أبي حاتم الوراق النحوي ـ: «قلت لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: كيف كان بدء أمرك في طلب الحديث؟ قال: أُلهِمت حفظ الحديث وأنا في الكُتَّاب، قال: وكم أتى عليك إذ ذاك؟ قال: عشر سنين أو أقل»[2].

وأما شيوخه ورحلاته في طلب الحديث فقد رحل وسمع من كثير من الشيوخ، حتى قال عن نفسه قبل موته: «كتبت عن ألف وثمانين رجلاً، ليس فيهم إلا صاحب حديث»[3].

وقد بدأ البخاري طلبه للحديث من بلده بخارى، وتنوعت رحلاته، فرحل إلى بلخ، ومرو، ونيسابور، والري، والعراق، ومصر، والشام[4].

مؤلفاته:

من أشهر مؤلفات الإمام البخاري كتابه الصحيح، والمسمَّى: «الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه، وأيامه»[5]، وكتاب «الأدب المفرد»، وكتاب «خلق أفعال العباد»، وكتاب «التاريخ الكبير»، و«التاريخ الأوسط»، وغيرها.

جوانب التفوق في شخصيته:

لم تكن شخصية هذا الإمام شخصية تقليدية؛ إذ كان إنساناً استثنائيّاً موهوباً، ومن أبرز ملامح التفوق في شخصيته ما يلي:

١ ـ ذكاؤه الفطري الحاد:

ويتمثل ذلك في قدرته المتفردة على معرفة علل الأحاديث، التي هي أدق وأغمض أنواع هذا العلم، فقد برع البخاري فيها، حتى وصل الغاية، حتى إن إمام أهل زمانه سليمان بن حرب[6] ـ وهو من هو في علم الحديث ـ يسأل البخاري ويقول: «بيِّن لنا

(١) التاريخ الكبير ١/ ٣٤٢. وينظر: الثقات، لابن حبان ٨/ ٩٨.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٧.

(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٣٩٥.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٩٤، وطبقات الشافعية، للسبكي ٢/ ٢١٢.

(٥) ينظر: هدي الساري، لابن حجر، ص:٦، وينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:١٠.

(٦) **هو**: سليمان بن حرب الأزدي، الواشِحِي البصري، قاضي مكة. روى عن: شعبة، وجرير بن حازم. وعنه: يحيى القطان، والبخاري. مات سنة (٢٢٤هـ). قال ابن حجر: «ثقة، إمامٌ، حافظ». (ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٤/ ١٠٨، والتهذيب، لابن حجر ٢/ ٣٩٦، وتقريب التهذيب، له ١/ ٣٨٢).

غلط شعبة»[1]. وقال إبراهيم الخواص: «رأيت أبا زرعة كالصبي جالساً بين يدي محمد بن إسماعيل، يسأله عن علل الحديث»[2].

ولهذا كان بعض شيوخه يتهيب من حضوره لمجلسه؛ خشية أن يقع في الخطأ، قال محمد بن سلام ـ وهو من أوائل شيوخ البخاري ـ: «كلما دخل علي محمد بن إسماعيل تحيرت، ولا أزال خائفاً منه»[3].

كما يظهر هذا الذكاء أيضاً بجودة تواليفه وتميزها، حتى بهرت أهل عصره، ومنها كتابه «التاريخ الكبير»، فمع أنه ألفه وهو صغير السن، إلا أن هذا الكتاب كان محل إعجاب الكثير من أهل عصره، حتى إن شيخه إسحاق بن راهويه أخذ هذا الكتاب، فأدخله على الأمير عبد الله بن طاهر، فقال: «أيها الأمير، ألا أريك سحراً؟ قال: فنظر فيه الأمير، فتعجب منه، وقال: لست أفهم تصنيفه»[4].

ومع جودة فهمه ودقته فقد كان رَحِمَهُ اللَّهُ يملك ذاكرة قوية، وعرف بذلك في وقت مبكر، حتى كان يختلف مع أقرانه إلى مشايخ البصرة، وهو غلام لا يكتب، وكانوا يكتبون إلا هو، فلما لاموه على تفريطه بالكتابة، سرد عليهم تلك الأحاديث التي كتبوها كلها عن ظهر قلب، حتى جعلوا يحكِّمون كتبهم من حفظه[5]. ومما يُذكر في هذا قصته مع شيخه الداخلي، إذ كان يقرأ عليه، فقال له يوماً فيما كان يقرأ للناس: «سفيان، عن أبي الزبير، عن إبراهيم، فقال له البخاري: إن أبا الزبير لم يرو عن إبراهيم، قال البخاري: فانتهرني، فقلت له: ارجع إلى الأصل، فدخل، فنظر فيه، ثم خرج، فقال لي: كيف هو يا غلام؟ قلت: هو الزبير بن عدي، عن إبراهيم، فأخذ القلم مني، وأحكَم كتابه، وقال: صدقت»[6].

وبلغ من محفوظاته رَحِمَهُ اللَّهُ أنه ذاكره مرة أصحاب الإمام عمرو بن الفلاس بحديث، فقال لهم البخاري: لا أعرفه، فسرُّوا بذلك ـ على عادة الطلاب بحبهم أن يكون شيخهم أعرف من غيره ـ فذهبوا إلى عمرو وأخبروه، فقال لهم: «حديث لا يعرفه محمد بن إسماعيل ليس بحديث»[7].

---

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٤١٩.

(٢) المرجع السابق ١٢/ ٤٠٧.

(٣) هدي الساري، ص: ٤٨٣.

(٤) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٧، وسير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٣.

(٥) طبقات الشافعية، للسبكي ٢/ ٢٢١.

(٦) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٧.

(٧) المرجع السابق، ٢/ ١٨، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ١٤٠.

وقد كان رَحِمَهُ اللهُ بصيراً بالرجال، عارفاً لأحوالهم، وحافظاً لأسمائهم، حتى قال مرة: «تفكرت أصحاب أنس، فحضرني في ساعة ثلاث مئة»[1].

٢ ـ ورعه الشديد:

عُرف هذا الإمام بورعه الشديد، وخاصة فيما يتعلق بحقوق المخلوقين، فكان رَحِمَهُ اللهُ لا يخالط الناس في البيع والشراء، وإنما يوكل أحداً يبيع له، ويشتري، خشية أن يقع منه زلل أو تفريط.

قال محمد بن العباس الفربري: «سمعت أبا عبد الله ـ يعني: البخاري ـ يقول: ما توليت شراء شيء، ولا بيعه قط! فقلت له: كيف، وقد أحل الله البيع؟ قال: لما فيه من الزيادة، والنقصان، والتخليط»[2]. وكما كان يكف عن أموال الناس فقد كان يكف عن أعراضهم غاية الكف، حتى قال عن نفسه: «إني لأرجو أن ألقى الله ولا يحاسبني أني اغتبت أحداً»[3]. قال الذهبي ـ معلقاً على ذلك ـ: «صدق رَحِمَهُ اللهُ ومن نظر في كلامه في الجرح والتعديل، علم ورعه في الكلام في الناس، وإنصافه فيمن يضعفه، فإنه أكثر ما يقول: منكر الحديث، سكتوا عنه، فيه نظر، ونحو هذا. وقل أن يقول: فلان كذاب، أو كان يضع الحديث، حتى إنه قال: «إذا قلت: فلان في حديثه نظر فهو متهم واه»، وهذا معنى قوله: «لا يحاسبني الله أني اغتبت أحداً»، وهذا هو ـ والله ـ غاية الورع»[4].

ومما يذكر في ورعه رَحِمَهُ اللهُ أنه لم يضع حديثاً في كتابه الصحيح إلا اغتسل قبل ذلك، وصلى ركعتين، يستخير الله تعالى في وضعه، كما قال ذلك عن نفسه[5].

٣ ـ استغراقه في طلب العلم:

مما اشتهر عنه رَحِمَهُ اللهُ نهمه الشديد في طلب العلم، حتى صار طلب العلم وتحصيل الفوائد شغله الشاغل. قال محمد بن أبي حاتم الوراق: «كان أبو عبد الله ـ يعني البخاري ـ إذا كنت معه في سفر يجمعنا بيت واحد إلا في القيظ، فكنت أراه يقوم في الليلة الواحدة خمس عشرة مرة إلى عشرين مرة، في كل ذلك يأخذ القداحة، فيوري ناراً بيده، ويسرج، ثم يخرج أحاديث، فيُعلم عليها، ثم يضع رأسه»[6]. وقال

(١) سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤١١.
(٢) تهذيب الأسماء واللغات، للنووي ١/ ٦٨، وسير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٤٦.
(٣) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ١٣، طبقات الحنابلة، لأبي يعلى ١/ ٢٧٦، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٦٨.
(٤) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٤٣٩.
(٥) تاريخ بغداد، للخطيب ٢/ ٩، وهدي الساري، ص: ٥.
(٦) تاريخ بغداد ٢/ ١٣، وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي ١/ ٧٥.

البخاري متحدثاً عن نفسه: «ربَّ حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام، وربَّ حديث سمعته بالشام كتبته بمصر»[1]. ومما اشتهر عنه أيضاً شدة تحقيقه وتحريه عند أخذ العلم وروايته، قال عباس الدوري: «ما رأيت أحداً يحسن طلب الحديث مثل محمد بن إسماعيل، كان لا يدع أصلاً، ولا فرعاً، إلا قلعه»[2]، وكان يقول عن نفسه: «لم تكن كتابتي للحديث كما كتب هؤلاء، كنت إذا كتبت عن رجل سألته عن اسمه، وكنيته، ونسبته، وحمله الحديث، إن كان الرجل فهماً، فإن لم يكن سألته أن يخرج إلي أصله، ونسخته»[3].

وفاته:

تُوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ليلة السبت، عند صلاة العشاء، ليلة الفطر، ودفن يوم الفطر بعد صلاة الظهر، يوم السبت لغرة شوال من سنة: ست وخمسين ومائتين، وعاش اثنتين وستين سنة إلا ثلاثة عشر يوماً[4].

كتابه: صحيح البخاري:

اشتهر الكتاب باسم صحيح البخاري، ولكن ذكر ابن الصلاح وغيره أن الاسم الذي وضعه البخاري لكتابه هو «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه، وأيامه»[5]، ووافقه على هذه التسمية ابن حجر، مع تغيير يسير في التسمية، فذكر أن اسمه: «الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه، وأيامه»[6].

وعن سبب تأليفه فقد ذكر العلماء في هذا مجموعة من الأسباب[7]، ومن أشهرها أن أستاذه إسحاق بن راهويه قال مرة لطلابه ـ وكان من بينهم البخاري ـ: «لو جمعتم كتاباً مختصراً لصحيح سُنَّة رسول الله ﷺ» قال البخاري: «فوقع ذلك في قلبي، فأخذت في جمع الصحيح»[8].

---

(١) تاريخ بغداد ٢/٧.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٢/٤٠٦.

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/٤٠٦.

(٤) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/٤٦٨.

(٥) مقدمة ابن الصلاح، ص:١٠.

(٦) هدي الساري، لابن حجر، ص:٦.

(٧) ينظر: هدي الساري، ص:٥.

(٨) شرط الأئمة الخمسة، للحازمي، ص:١٦٢، وهدي الساري، ص:٥.

موقف العلماء من كتابه:

تكاثرت كلمات الحفاظ من العلماء في الاحتفاء بكتاب البخاري، ونقل بعضهم الإجماع على صحة ما فيه من أحاديث، وعلى تلقي الأمة له بالقبول، ولهذا فقد أقره علماء عصره على صحة ما فيه من الأحاديث.

قال أبو جعفر العقيلي: «لمّا ألّف البخاري كتاب الصحيح عرضه على أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، وغيرهم، فاستحسنوه، وشهدوا له بالصحّة إلا في أربعة أحاديث، والقول فيها قول البخاري، وهي صحيحة»(١).

ومن ثم تتابعت أقوال العلماء في الثناء عليه، فقال النووي: «اتفق العلماء ـ رحمهم الله ـ على أن أصح الكتب بعد الكتاب العزيز الصحيحان: البخاري، ومسلم، وتلقتهما الأمة بالقبول، وكتاب البخاري أصحهما، وأكثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة، وقد صح أن مسلماً كان ممن يستفيد من البخاري، ويعترف بأنه ليس له نظير في علم الحديث»(٢). وقال الحافظ ابن كثير: «وأجمع العلماء على قبوله ـ يعني: صحيح البخاري ـ وصحة ما فيه، وكذلك سائر أهل الإسلام...»(٣). وقال السبكي: «وأما كتابه الجامع، الصحيح فأجل كتب الإسلام بعد كتاب الله...»(٤).

وسيأتي في مبحث قادم مناقشة هذا الإجماع، وهل ينقضه ما وجد من نقد لبعض الأحاديث فيه من أحد الحفاظ؟.

ثانياً: مسلم بن الحجاج:

اسمه وطلبه للعلم:

هو: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، وقد طلب الحديث في وقت مبكر: قال الذهبي: «وأول سماعه في سنة ثمان عشرة ـ يعني: ومائتين ـ من يحيى بن يحيى التميمي»(٥).

وقد تلقى الإمام مسلم عن مجموعة من الشيوخ، من أبرزهم هؤلاء الأئمة: عبد الله بن مسلمة القعنبي، ويحيى بن يحيى النيسابوري، وقتيبة بن سعيد، وسعيد بن منصور، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو خيثمة زهير بن حرب، وأبو بكر بن أبي شيبة، ومحمد بن بشار بندار، ومحمد بن عبد الله بن نمير، وأبو كريب

---

(١) هدي الساري، لابن حجر، ص: ٥.
(٢) شرح مسلم، للنووي ١/ ١٤.
(٣) البداية والنهاية، لابن كثير ١١/ ٣٠.
(٤) طبقات الشافعية، للسبكي ٢/ ٢١٢.
(٥) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٥٥٨.

محمد بن العلاء، ومحمد بن يحيى الذهلي، والبخاري، وعبد الله الدارمي، وإسحاق الكوسج، وخلق سواهم[1].

وتلقى العلم والحديث عن الإمام مسلم خلق من العلماء، من أبرزهم: الإمام أبو عيسى الترمذي، والحافظ صالح بن محمد البغدادي، وعبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي، وأبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، ومحمد بن إسحاق السراج، وأبو عوانة الإسفراييني، وأبو محمد القلانسي، ومكي بن عبدان، وخلق غيرهم[2].

مؤلفاته:

من أشهر مؤلفات هذا الإمام «الجامع المسند الصحيح»، وكتابه «التمييز»، وكتاب «الكنى والأسماء»، وكتاب «الطبقات»، وكتاب «المنفردات والوحدان»، وغيرها[3].

وفاته:

كانت وفاته رَحِمَهُ اللهُ عشية يوم الأحد، ودفن يوم الاثنين، لخمس بقين من رجب سنة إحدى وستين ومائتين[4]. وذُكِر في سبب وفاته أمرٌ غريبٌ يدل ـ إن ثبت ـ على استغراق تام في هذا العلم. قال ابن الصلاح: «وكان لموته سبب غريب نشأ عن غمرة فكرية علمية ـ ثم ساق بسنده إلى الحاكم ـ قال: سمعت أبا عبد الله محمد بن يعقوب، سمعت أحمد بن سلمة يقول: عُقِد لأبي الحسين مسلم بن الحجاج مجلس للمذاكرة، فذُكِر له حديثٌ لم يعرفه، فانصرف إلى منزله، وأوقد السراج، وقال لمن في الدار: لا يدخلن أحد منكم هذا البيت، فقيل له: أهديت لنا سلة فيها تمر، فقال: قدموها إلي، فقدموها، فكان يطلب الحديث، ويأخذ تمرة تمرة يمضغها، فأصبح وقد فني التمر، ووجد الحديث. قال الحاكم: زادني الثقة من أصحابنا: أنه منها مرض، ومات»[5].

صحيح مسلم:

اسم الكتاب:

كل من ترجم لمسلم فإنه يقتصر على وصف كتابه بـ «الصحيح»، لكن ذكر الإمام مسلم كتابه في مواضع وسماه: «المسند الصحيح»[6].

---

(١) ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب ١٣/ ١٠٠، وتاريخ دمشق، لابن عساكر ٥٨/ ٨٥، وتهذيب الكمال، للمزي ٢٧/ ٥٠٠، وسير أعلام النبلاء ١٢/ ٥٥٨.

(٢) ينظر: تاريخ دمشق ٥٨/ ٨٥، وتهذيب الكمال ٢٧/ ٥٠٤، وسير أعلام النبلاء ١٢/ ٥٦٢.

(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٥٧٩، وطبقات علماء الحديث، لابن عبد الهادي ٢/ ٢٨٨، وغنية المحتاج في ختم صحيح مسلم بن الحجاج، للسخاوي، ص: ٤٠، وتدريب الراوي، للسيوطي ٢/ ٣٦٣.

(٤) تاريخ دمشق ٥٨/ ٩٤، وتهذيب الكمال، للمزي ٢٧/ ٥٠٧.

(٥) صيانة صحيح مسلم، لابن الصلاح، ص: ٦٤.

(٦) تاريخ بغداد، للخطيب ١٣/ ١٠١، وصيانة صحيح مسلم، ص: ٦٧.

سبب تأليفه لكتابه:

ذكر مسلم رَحِمَهُ اللَّهُ في مقدمة كتابه سبب تأليفه للكتاب، وأنه ألفه استجابة لطلب قُدِّم إليه، فقال: «فإنك ـ يرحمك الله ـ بتوفيق خالقك، ذكرت أنك هممت بالفحص عن تَعَرُّفِ جملة الأخبار المأثورة عن رسول الله ﷺ في سنن الدين وأحكامه، وما كان منها في الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب، وغير ذلك من صنوف الأشياء بالأسانيد التي بها نُقلت، وتداولها أهل العلم فيما بينهم ـ إلى أن قال: ـ وللذي سألت ـ أكرمك الله ـ حين رجعت إلى تدبره، وما تؤول به الحال ـ إن شاء الله ـ عاقبة محمودة، ومنفعة موجودة، وظننتُ حين سألتني تجشم ذلك أن لو عزم لي عليه، وقضي لي تمامه، كان أول من يصيبه نفع ذلك إياي خاصة قبل غيري من الناس ـ إلى أن قال: ـ ولكن من أجل ما أعلمناك من نشر القوم الأخبار المنكرة بالأسانيد الضعاف المجهولة، وقذفهم بها إلى العوام الذين لا يعرفون عيوبها ـ خف على قلوبنا إجابتك إلى ما سألت»[(١)].

وقد مكث في تأليف كتابه خمس عشرة سنة. قال أحمد بن سلمة: «كنت مع مسلم في تأليف صحيحه خمس عشرة سنة»[(٢)].

رواية البخاري ومسلم عن غير الثقات:

كما سلف ـ في ترجمة الشيخين ـ فقد ظهر أنهما لم يذكرا شرطهما في الرواة الذين سيخرجان أحاديثهم، وعليه فلا يمكن وضع معيار محدد لرجال الشيخين ثم نحاكمهما إليه، فالصحيح إذاً أن يقال: إن شرطهما هو أن يخرجا ما صح عندهما؛ لأن البخاري قال: «لم أخرج ما في هذا الكتاب إلا صحيحاً»[(٣)]، ولم يتعرض لأمر آخر. ومثله مسلم رَحِمَهُ اللَّهُ فلم يذكر معياراً محدداً لدرجة الرواة الذين سيخرج أحاديثهم، وإنما فقط التزم ذكر الصحيح من الحديث[(٤)].

ومن هذا الباب فقد طرح بعض أصحاب الاتجاه العقلي إشكالية رواية البخاري ومسلم عن غير الثقات، وقد عبَّر عنها أحدهم فقال: «وقد غالى بعضهم كثيراً في التعامل مع من روي له في الصحيحين أو أحدهما حتى وصفه بأنه قد جاز القنطرة»؛ ويعني بذلك: أنه لا يلتفت إلى ما يقوله علماء الرجال، ولا يعبأ بما يصدرونه بحقه

---

(١) مقدمة صحيح مسلم ١/ ٢.

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٥٦٦.

(٣) شرط الأئمة الخمسة، للحازمي، ص: ١٦٣.

(٤) ينظر: مقدمة ابن الصلاح ١/ ١٠، وشرح النووي لمسلم ١/ ١٥.

من أحكام وتقييمات، مع ما في هذا القول من خروج على ضوابط علم الحديث وقواعده، التي أَسَّسَ لها العلماء، وساروا عليها قبل تدوين الصحاح وبعدها، ولكن رغم ذلك، فقد طعن العديد من العلماء والمحدثين في البخاري ومسلم؛ بسبب روايتهما عن بعض من جرحه علماء الرجال في صحيحيهما، وقد بلغ عددهم نحو ثلاثمائة وستة وتسعين راوياً، سوى قرابة مائة راو أورد لهما في المعلقات، وانفرد البخاري بالرواية عن ثمانين منهم...»[1].

وأول ما يمكن أن يناقش به هذا الإشكال التأكيد على أن الشيخين ـ كما مرَّ معنا ـ لم يذكرا شرطهما في الرواة الذين سيخرجان أحاديثهم، وإنما التزما في كتابيهما إخراج الأحاديث الصحيحة، ويترتب على تقرير هذا أن لا يثرَّب عليهما إن وجد في كتابيهما راو طعن فيه بعض النقاد؛ لأنهما لم يلتزما ألا يخرجا إلا حديث راو اتفق النقاد على توثيقه، ومن ألزمهما بذلك فقد حملهما أمراً لم يتحملاه، وعندما نقف في كتابيهما على راو قد طُعن فيه، فإن نقاشنا معهما لا يكون على أنهما خالفا منهجيهما اللذين التزماهما، ولا على أنهما خالفا الضوابط التي وضعها النقاد للحكم على الرجال، وإنما يكون النقاش من باب المفاضلة بين الراجح والمرجوح، أو بين اجتهاد واجتهاد آخر.

إضافة إلى ما تقدم؛ فإن البخاري ومسلم إمامان معتبران عند علماء الجرح والتعديل، ويكفي شاهداً على ذلك صحيحاهما، إذ لا يمكن بحال أن يؤلفهما من لم يبلغ المنتهى في معرفة الرجال والخبرة بهم. وعلاوة على ذلك أنهما ألفا في الرجال مصنفات متفرقة، كانت ـ من بعد ـ هي عمدة النقاد في معرفة الرواة، والحكم عليهم[2]، كما أنهما مصنفان في طبقة النقاد المعتدلين[3]، وبناءً عليه، فإنهما إذا أخرجا لراو متكلم فيه، فإن هذا هو ما أدى إليه اجتهادهما بأن هذا الكلام لا يضره في رواياته البتة[4].

---

(١) صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي ص:٧٤. وينظر في هذا: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ٢٥، وتدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:١٩٦، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٢٨، ونحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص:٣١٤، وسدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عيد، ص:٥٩.

(٢) كالتاريخ الكبير، والتاريخ الصغير، للبخاري، والتمييز، لمسلم بن الحجاج.

(٣) ينظر: الموقظة، للذهبي، ص:٢٠.

(٤) التنكيل، للمعلمي ١/ ١٢٠.

الاعتبارات العلمية لدى الشيخين في التخريج لبعض من تُكلِّم فيه:

إذا خرّج البخاري ومسلم أو أحدهما لراو متكلم فيه، فإن لديهما عدة اعتبارات علمية في ذلك، لا يملك من يطلع عليها إلا الإذعان لهما، ومن ذلك مثلاً أن يكون هذا الراوي الذي أخرجا حديثه «يقتضي أنه لا يصلح للاحتجاج به وحده، ويريان أنه يصلح لأن يحتج به مقروناً، أو حيث تابعه غيره، ونحو ذلك»[1]. ثم إن هذا الكلام الذي قيل فيه قد يكون مرجوحاً وليس راجحاً؛ بمعنى: أن يكون قائله قد تعنَّت في جرحه، والجمهور على توثيقه.

قال أبو بكر الحازمي: «أما إيداع البخاري ومسلم في كتابيهما حديث نفر نسبوا إلى نوع من الضعف فظاهر، غير أنه لم يبلغ ضعفهم حدّاً يردُّ به حديثهم»[2]. وقال الذهبي: «فما في الكتابين ـ يعني: صحيحي البخاري ومسلم ـ بحمد الله رجل احتج به البخاري أو مسلم في الأصول ورواياته ضعيفة، بل حسنة أو صحيحة»[3].

وقد يخرج الشيخان لأحد الرواة الذين تُكلِّم فيهم، لكنهما إنما أخرجا له في حالة خاصة؛ كأن «يريا أن الضعف الذي في الرجل خاص بروايته عن فلان من شيوخه، أو برواية فلان عنه، أو بما سمع منه من غير كتابه، أو بما سمع منه بعد اختلاطه، أو بما جاء عنه عنعنة، وهو مدلس، ولم يأت عنه من وجه آخر ما يدفع ريبة التدليس»[4].

ولهذا فقد ينشأ الاعتراض عند القائل به؛ لعدم إدراكه هذه المعاني. ويمكن تلخيص هذه الاعتبارات بهذه الأمور الخمسة:

١ ـ منهج الانتقاء عند الشيخين.

٢ ـ التخريج للراوي في باب المتابعات.

٣ ـ التخريج للراوي في باب الشواهد.

٤ ـ التخريج للراوي في باب لا تعلق له بالعقائد والأحكام.

٥ ـ التخريج للراوي طلباً لعلو الإسناد.

١ ـ منهج الانتقاء عند الشيخين:

قد يخرج الشيخان أو أحدهما لراو متكلَّم فيه من ناحية العموم، لكنهما ينتقيان من حديث هذا الراوي ما يعلمان أنه أصاب فيه، فيأتي من يقدح في كتابيهما بناء على

---

(١) التنكيل، للمعلمي ١/ ١٢٠.

(٢) شروط الأئمة الخمسة ص:٦٩، وص: ٧٠.

(٣) الموقظة ص:٧٩ ـ ٨١، وينظر: الأئمة الستة: تراجمهم، مصنفاتهم، مناهجهم، شروطهم، لعبد الوهاب الزيد، ص:٨.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الحكم العام في هذا الراوي، دون ملاحظة منهج الانتقاء الذي يستعملانه كثيراً في كتابيهما.

قال الزيلعي: «ولكن صاحبي الصحيح ـ رحمهما الله ـ إذا أخرجا لمن تكلم فيه، فإنهم ينتقون من حديثه ما توبع عليه، وظهرت شواهده، وعلم أن له أصلاً، ولا يروون ما تفرد به، سيما إذا خالفه الثقات»[١].

وقد برزت الانتقائية العلمية عند البخاري في عدة صور، **منها**: أن البخاري ينتقي من حديث الراوي إذا حدَّث من كتابه، ويدع حديثه إذا كان من حفظه، وهذا يكون في حق الراوي الذي في حفظه ضعف، ولكن كتابه صحيح، وقد فعل هذا مع إسماعيل بن أبي أويس كما سيأتي.

ومنها: أن البخاري ينتقي من حديث الراوي إذا حدَّث عن أهل بلد مخصوص، فيأخذ من حديثه إن حدَّث عن أهل هذا البلد؛ لأنه أصاب فيه، ويدع حديثه إن حدث عن ذلك البلد؛ لأنه لم يضبطه وأخطأ فيه. ومن الأمثلة على ذلك قوله: «ما روى يحيى بن بكير عن أهل الحجاز فإني أتقيه»[٢]. قال ابن حجر: «فهذا يدلك على أنه ينتقي حديث شيوخه، ولهذا ما أخرج عنه عن مالك سوى خمسة أحاديث مشهورة متابعة، ومعظم ما أخرج عنه عن الليث»[٣].

ومنها: أنه ينتقي من حديث الراوي إذا حدَّث عن ذلك الشيخ، ويترك حديثه إذا حدَّث عن شيخ آخر، ومن الأمثلة على ذلك: أنه روى في كتابه بعض الأحاديث لشيبان بن عبد الرحمٰن النحوي[٤]، لكن لأنه وقع في رواية شيبان عن الأعمش بعض المناكير، كما قال الساجي[٥]، فقد كان البخاري يتقي حديث شيبان عن الأعمش، ويروي له ما سوى ذلك. قال ابن حجر: «وأما قول الساجي فهو معارض بقول أحمد بن حنبل إنه ثبت في كل المشايخ، ومع ذلك فلم أر في البخاري من حديثه عن الأعمش شيئاً، لا أصلاً، ولا استشهاداً، نعم أخرج له أحاديث من روايته، عن

---

(١) نصب الراية، للزيلعي ١/ ٣٤١.

(٢) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٣٤/ ٣٨٢، وينظر: التهذيب، لابن حجر ١١/ ٢٠٩، وهدي الساري، له أيضاً، ص: ٤٥٢.

(٣) هدي الساري، ص: ٤٥٢.

(٤) **هو**: شيبان بن عبد الرحمٰن التميمي، مولاهم النحوي، أبو معاوية البصري، نزيل الكوفة. قال ابن حجر: «ثقةٌ، صاحب كتاب»، مات سنة (٢٦٤هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٤/ ٣٥٥، والتهذيب، لابن حجر ٤/ ٣٦٢، وتقريب التهذيب، له ١/ ٤٤٢).

(٥) التهذيب، لابن حجر ٤/ ٣٢٧.

يحيى بن أبي كثير، ومنصور بن المعتمر، وقتادة...»[1].

ومثل ذلك الإمام مسلم، فقد كان يمارس منهج الانتقاء على نحو علمي دقيق، فمثلاً: أخرج مسلم لأحمد بن عبد الرحمٰن بن وهب، وهو قد تغيّر حفظه[2]، إلا أن مسلماً أخذ عنه قبل حصول هذا التغير. قال إبراهيم بن أبي طالب: «قلت لمسلم: قد أكثرت في «الصحيح» عن أحمد بن عبد الرحمٰن الوهبي، وحاله قد ظهر، فقال: إنما نقموا عليه بعد خروجي من مصر»[3]، فمسلم أخذ عنه قبل أن يطرأ عليه هذا العارض.

وقال ابن القيم ـ معلِّقاً على كلام ابن القطان في تضعيف مطر الوراق[4]، وعيبه على مسلم في إخراج حديثه ـ: «ولا عيب على مسلم في إخراج حديثه؛ لأنه ينتقي من أحاديث هذا الضرب ما يعلم أنه حفظه، كما يطرح من أحاديث الثقة ما يعلم أنه غلط فيه، فغلط ـ في هذا المقام ـ من استدرك عليه إخراج جميع حديث الثقة، ومن ضعف جميع حديث سيئ الحفظ، فالأولى: طريقة الحاكم، وأمثاله. والثانية: طريقة أبي محمد ابن حزم وأشكاله، وطريقة مسلم هي طريقة أئمة هذا الشأن»[5].

والمقصود من هذا أنه عند إمعان النظر في طريقة الشيخين في كتابيهما، سنلاحظ أنهما كانا يستعملان مع الرواة منهجاً انتقائيّاً علميّاً على نحو دقيق، فيظن بعض من لا يدرك ذلك أن هذا مما يثرَّب عليهما فيه.

٢ ـ تخريج حديث الراوي في باب المتابعات:

حينما يخرج البخاري حديث راو ضعفه بعض النقاد، فقبل إصدار الحكم على البخاري أو له يجب أن نقوم بما يسميه المحدثون: عملية الاعتبار: وهي التفتيش في طرق الحديث؛ لأجل معرفة المتابعات والشواهد[6]، ومن ثم يتبين لنا موضع الراوي

---

(١) هدي الساري، ص:٤٠٨.

(٢) **هو**: أحمد بن عبد الرحمٰن بن وهب بن مسلم المصري، لقبه: بَحْشل، يكنى أبا عبيد الله، قال ابن حجر: «صدوق تغير بآخرة»، مات سنة (٢٦٤هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٥٩، والتهذيب ١/ ٤٧، وتقريب التهذيب ١/ ٤٠).

(٣) صيانة صحيح مسلم، لابن الصلاح، ص:٩٧، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٥٦٨.

(٤) **هو**: مَطَر بن طهمان الوراق، أبو رجاء السلمي، مولاهم، الخراساني، سكن البصرة. ضعف ابن القطان روايته عن عطاء، وشبهه بابن أبي ليلى في سوء الحفظ. قال ابن حجر: «صدوقٌ، كثير الخطأ، وحديثه عن عطاء ضعيف»، مات سنة (١٥٢هـ). (ينظر: الجرح والتعديل ٨/ ٢٨٧، والتهذيب ١٠/ ١٥٢، وتقريب التهذيب ٢/ ١٨٧).

(٥) زاد المعاد ١/ ٣٥١.

(٦) ينظر: النكت الوفية، لبرهان الدين البقاعي ١/ ٤٧٧.

من الإسناد، ونعرف من خلالها: هل يؤثر هذا الراوي إذا ثبت ضعفه على الرواية أم لا؟ ويمكن تأكيد ذلك بالمثال التالي: أخرج البخاري في صحيحه لأسباط، أبي اليسع البصري[(١)]، واعترض أحد أصحاب الاتجاه العقلي على البخاري في تخريجه لحديثه مع أنه ضعيف[(٢)]؛ بدلالة أن أبا حاتم قال عنه: «مجهول»[(٣)]. وقال ابن حبان: «كان يخالف الثقات في الروايات، ويروي عن شعبة أشياء، كأنه شعبة آخر ليس بشعبة بن الحجاج»[(٤)]، ونقل ابن حجر عن ابن معين تكذيبه[(٥)]، وحكم عليه بالضعف[(٦)].

ويمكن مناقشة هذا الاعتراض بالقول: إن البخاري أخرج لهذا الراوي حديثاً واحداً في صحيحه، وذلك في «كتاب الرهن»، باب «الرهن في السلم»، فقال: «حدثنا مسلم، حدثنا هشام، حدثنا قتادة، عن أنس. «ح». وحدثني محمد بن عبد الله بن حوشب، حدثنا أسباط أبو اليسع البصري، حدثنا هشام الدستوائي، عن قتادة، عن أنس ﷺ: «أنه مشى إلى النبي ﷺ بخبز شعير، وإهالة سَنِخَة[(٧)] ولقد رهن النبي ﷺ درعاً له بالمدينة عند يهودي...»[(٨)]. وبإمعان النظر في هذا الإسناد نلاحظ هنا أن البخاري أورد طريقين لهذا الحديث، مدارهما على هشام الدستوائي، وهو ثقة ثبت[(٩)]، وقد روى عنه الحديث في الإسناد الأول: مسلم بن إبراهيم، وهو ثقة ثبت أيضاً[(١٠)]. وروى عنه في الحديث الثاني أسباط، فيكون إذاً طريق أسباط جاء به البخاري ليزيد الأول قوة، وهو ما يسمى بالمعنى العلمي: جاء به للمتابعة، وبناءً على هذا؛ فإنه لا ملامة على البخاري بحال في تخريجه لأسباط؛ لأنه أورد له في المتابعات، وليس في الأصول. ومن ثرَّب عليه في هذا فإنما أتي من غفلته عن مراد البخاري، وطريقته في إيراد الأسانيد.

---

(١) **هو**: أسباط أبو اليسع البصري، يقال: اسم أبيه عبد الواحد. روى عن شعبة بن الحجاج، وروى عنه محمد بن عبد الله بن حوشب. قال ابن حجر: «ضعيف، له حديث واحد متابعة في البخاري». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٣٣٣، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ٧٦).

(٢) صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص: ٧٥.

(٣) الجرح والتعديل ٢/ ٣٣٣.

(٤) المجروحين ١/ ١٨١.

(٥) تهذيب التهذيب، لابن حجر ١/ ١٨٦.

(٦) تقريب التهذيب، لابن حجر، ص: ٧٦.

(٧) **إهالة سَنِخَة**: هو كل ما يؤتدَم به من الأدهان. والسنخ هو المتغير. ينظر: غريب الحديث، لابن الجوزي ١/ ٥٠٣، ومشارق الأنوار، للقاضي عياض ١/ ٩٥، والنهاية، لابن الأثير ٢/ ٤٠٨.

(٨) صحيح البخاري ٢/ ٧٢٩.

(٩) ينظر في ترجمته: معرفة الثقات، للعجلي ١/ ٢١٩.

(١٠) ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٥١٤، والتهذيب، لابن حجر ١٠/ ١٠٩.

إضافة إلى ما تقدم، فإننا عند تحرير حال الراوي نلاحظ أنه وإن كان ضعيفاً كما ظهر مما تقدم من أقوال النقاد، لكنه ليس بمجهول كما قال أبو حاتم، فإذا كان جهِلَه أبو حاتم، فقد عرفه البخاري؛ فهو إذاً تجهيل نسبي. وأما تكذيب ابن معين له، فقد نسبه إليه ابن حجر[1]، لكني لم أقف له على إسناد، وعلى فرض ثبوته، فإن من عادة ابن معين أنه ربما يحتد ـ أحياناً ـ على الراوي، الذي يروي ما يستنكر عليه، فيصفه بالكذب، وهو ليس بكذَّاب، ومن ذلك مثلاً أن ابن معين بلغه أن أحمد بن الأزهر النيسابوري، يحدِّث عن عبد الرزاق بحديث استنكره يحيى، فقال: «من هذا الكذَّاب النيسابوري الذي يحدِّث عن عبد الرزاق بهذا الحديث؟!» وكان أحمد بن الأزهر حاضراً، فقام فقال: «هو ذا أنا» فتبسم يحيى، وقال: «أما إنّك لست بكذاب»[2].

وخلاصة القول في منزلة أسباط أننا نتفق مع المعترض على وصفه بالضعف، لا بالكذب.

٣ ـ تخريج حديث الراوي في باب الشواهد:

قد يخرج البخاري حديث راو طُعِن فيه، ثم يخرج الحديث بالمعنى ذاته، ولكن من حديث صحابي آخر، وهذا ما يسميه العلماء بالشاهد، فيقال: إن البخاري أخرج لهذا الراوي في باب الشواهد وليس في الأصول، ويدل على هذا تخريج البخاري لإسحاق بن محمد بن إسماعيل الفروي[3]، فقد اعترض عليه أحد أصحاب هذا الاتجاه[4]؛ بأن البخاري روى عن هذا الراوي، مع أنه ضعيف، وقد ضعفه عامة النقاد[5].

ويزول هذا الإشكال بمجرد أن نعرف الموضع الذي أخرج فيه البخاري حديث هذا الراوي، وتفصيل ذلك أن يقال: إن البخاري أخرج لإسحاق في موضعين:

الأول: قال البخاري: حدثنا إسحاق بن محمد الفروي، حدثنا مالك، عن نافع،

---

(١) التهذيب، لابن حجر ١/ ١٨٦.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب ٤/ ٤٢. ومن ذلك تكذيبه لجبارة بن المغلس الحماني، فقد قال يحيى بن معين: كذاب، لكن قال أبو زرعة: قال لي ابن نمير: «ما هو عندي ممن يكذب، قلت: كتبت عنه؟ قال: نعم، قلت: تحدث عنه؟ قال: لا، قلت: ما حاله؟ قال: كان يوضع له الحديث فيحدث به، وما كان عندي ممن يتعمد الكذب». (الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٥٥٠).

(٣) **هو:** إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن عبد الله بن أبي فروة الفروي، المدني الأموي، مولاهم، قال ابن حجر: «صدوق، كفَّ فساء حفظه»، مات سنة (٢٢٦هـ). (ينظر: الجرح والتعديل ٢/ ٢٣٣، والتهذيب، لابن حجر ١/ ٢١٧، وتقريب التهذيب، له ١/ ٨٤).

(٤) صحيح البخاري من منظور آخر، للسعيدي، ص: ٨٠.

(٥) لمعرفة أقوال العلماء فيه، ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٢٣٣، والتهذيب، لابن حجر ١/ ٢١٧.

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما؛ أن رسول الله ﷺ قال: «**تُقَاتِلُونَ الْيَهُودَ حَتَّى يختبئ أَحَدُهُمْ وَرَاءَ الْحَجَرِ، فَيَقُولُ: يَا عَبْدَ اللهِ، هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَاقْتُلْه**»[1].

والثاني: قال البخاري: حدثنا إسحاق بن محمد الفروي، حدثنا مالك بن أنس، عن ابن شهاب، عن مالك بن أوس بن الحدثان، قال: «بينا أنا جالس في أهلي حين متع النهار، إذا رسول عمر بن الخطاب يأتيني، فقال: أجب أمير المؤمنين، فانطلقت معه حتى أدخل على عمر...» إلى آخر الحديث، والشاهد منه قول النبي ﷺ: «**لا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ**»[2].

وبإمعان النظر في سياق هذين النصين، نلاحظ أن الحديث الأول ـ «**تُقَاتِلُونَ الْيَهُودَ حَتَّى يختبئ أَحَدُهُمْ وَرَاءَ الْحَجَرِ...**» ـ له متابع وشاهد؛ فأما المتابع فقد أخرجه البخاري عن الحكم بن نافع، عن شعيب، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله؛ أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما... وذكر الحديث[3]. وأما الشاهد فقد أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة بالمعنى ذاته[4].

والحديث الآخر ـ: «**لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ**» ـ فله شاهدان: من حديث عائشة[5]، ومن حديث أبي هريرة[6].

فإذاً، يظهر مما تقدم أن البخاري أخرج لإسحاق هذين الحديثين، وهو يقطع بصحتهما من حديث غيره، فيكون إخراجه لهما في باب الشواهد والمتابعات.

ومثل ذلك تخريج مسلم لمطر بن طهمان الوراق، فقد اعترض أحدهم[7] على مسلم بإخراج حديثه؛ لأنه ضعيف، وقد قدح فيه عامة النقاد، كابن القطان وغيره، واستنكروا على مسلم إخراجه لحديثه[8]. ويمكن دفع هذا الإشكال إذا عرفنا أن مسلماً رحمه الله أخرج لمطر في باب الشواهد والمتابعات؛ فقد أخرج له في باب «النهي عن كراء الأرض»: قال مسلم: «وحدثني أبو كامل الجحدري، حدثنا حماد بن زيد، عن مطر الوراق، عن عطاء، عن جابر بن عبد الله؛ أن رسول الله ﷺ نَهَى عَنْ كِرَاءِ

---

(١) صحيح البخاري ٣/ ١٠٧٠ ح٢٧٦٧.

(٢) ٣/ ١١٢٦ ح٢٩٢٧.

(٣) ٣/ ١٣١٦ ح٣٣٩٨.

(٤) ٣/ ١٠٧٠ ح٢٧٦٨.

(٥) ٣/ ١١٢٦ ح٢٩٢٦.

(٦) ٣/ ١٠٢٠ ح٢٦٢٤.

(٧) ينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص: ٣١٩.

(٨) ولمعرفة أقوال النقاد فيه، ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٨/ ٢٨٧، والتهذيب، لابن حجر ١٠/ ١٥٢.

الأَرْضِ»[1]، ثم بعد ذلك أخرج بعده حديثين بالمعنى ذاته، ولكن من طريق صحابيين آخرين:

الحديث الأول: قال مسلم: وحدثني أبو الطاهر، أخبرنا ابن وهب، أخبرني مالك بن أنس، عن داود بن الحصين؛ أن أبا سفيان مولى ابن أبي أحمد أخبره أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: «نَهى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ الْمُزَابَنَةِ وَالْمُحَاقَلَةِ. وَالْمُزَابَنَةُ: اشْتِرَاءُ الثَّمرِ في رؤوس النَّخْلِ، وَالْمُحَاقَلَةُ: كِرَاءُ الأَرْضِ»[2].

الحديث الثاني: قال مسلم: حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا ابن حسن بن يسار، حدثنا ابن عون، عن نافع، أن ابن عمر كان يَأْجُرُ الأَرْضَ ـ قَالَ: ـ فَنُبِّئَ حَدِيثًا عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ ـ قَالَ: ـ فَانْطَلَقَ بِي مَعَهُ إِلَيْهِ ـ قَالَ: ـ فَذَكَرَ عَنْ بَعْضِ عُمُومَتِهِ ذَكَرَ فِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهى عَنْ كِرَاءِ الأَرْضِ[3].

في هذين الحديثين النهي عن كراء الأرض، إلا أنه في الحديث الأول ـ حديث أبي سعيد الخدري ـ جاء النهي بلفظ «المحاقلة» وهي كراء الأرض كما فسرها الراوي في آخر الحديث. وفي الحديث الثاني ـ حديث رافع بن خديج ـ جاء النهي صريحاً عن كراء الأرض.

فظهر مما تقدم أن هذين الحديثين هما شاهدان لحديث مطر الوراق ـ حديث جابر بن عبد الله ـ، فيكون إخراج مسلم لحديث مطر هو في باب الشواهد، وليس في باب الأصول. إضافة إلى أن مسلماً ذكر بعد حديث مطر إسناداً آخر لحديث جابر، ليس فيه مطر، فقال: «وحدثني هارون بن سعيد الأيلي، حدثنا ابن وهب، أخبرني عمرو ـ وَهو ابن الْحَارث ـ أن بُكيراً حَدَّثَه أن عبد الله بن أبي سلمة، حدَّثه عن النعمان بن أبي عياش، عن جابر بن عبد الله؛ أن رسول الله ﷺ نَهى عَنْ كِرَاءِ الأَرْضِ»[4]، وهذه تعد من المتابعات لحديث مطر. فهل بعد هذا يعاب على مسلم إخراج حديث مطر؟ وهل يمكن القول إذاً إن حديث النهي عن كراء الأرض ضعيف؛ لأن فيه مطراً الوراق؟!

وإضافة إلى ذلك فإنه تقدم معنا أن مسلماً كان ينتقي من حديث مطر ما يعلم أنه أصاب فيه.

---

(١) مسلم ٥/ ١٨ ح٣٩٩٧.

(٢) ٥/ ٢١ ح٤٠١٦.

(٣) ٥/ ٢٢ ح٤٠٢٤.

(٤) صحيح مسلم ٥/ ٢٠ ح٤٠٠٩.

٤ ـ التخريج للراوي في باب لا تعلق له بالعقائد والأحكام:

قد يخرِّج الشيخان أو أحدهما للراوي الذي قدح فيه بعض النقاد، لكن في أحاديث لا تعلق بها بالعقائد أو بالأحكام الشرعية، وإنما في بعض الاستطرادات؛ كالملح، والفوائد، والمناقب، والفضائل، ونحو ذلك، وهذا قليلٌ جدّاً، فلا تكاد تجده إلا في موضع، أو موضعين.

ومن ذلك تخريج البخاري لأُبي بن العباس الساعدي[١]، فقد اعترض أحد أصحاب الاتجاه العقلي[٢] على البخاري في تخريج حديثه، فكيف يخرج البخاري له حديثاً وهو ضعيف عند المحدثين، فقد ضعفه أحمد، والبخاري، والنسائي، والعقيلي[٣].

وعند ملاحظة الموضع الذي أخرج له البخاري فيه نجد أنه أخرج لهذا الراوي في باب لا تعلق له بحال بالأحكام أو العقائد، وإنما أخرج له في «باب: اسم الفرس والحمار»؛ يعني: اسم الفرس والحمار التي يركبها النبي ﷺ ولفظه: قال البخاري: «حدثنا علي بن عبد الله بن جعفر، حدثنا معن بن عيسى، حدثنا أُبي بن عباس بن سهل، عن أبيه، عن جده، قال: «كان للنبي ﷺ في حائطنا فرس يقال له: اللُّحيف»»[٤]. كما أن البخاري لم يخرج له إلا في هذا الموضع المشار إليه.

ومثل ذلك أيضاً تخريج البخاري لعبد الحميد بن عبد الرحمٰن الحماني[٥]، فقد اعترض عليه أحدهم[٦] بأن هذا الراوي مع كونه ثقة، إلا أنه داعية في الإرجاء، كما وصفه بذلك أبو داود[٧]، فكيف يخرج له البخاري وهذه حاله؟

ويمكن إزالة هذا الإشكال بمجرد معرفة الموضع الذي أخرج له البخاري فيه، إذ أخرج له في باب لا تعلق له بحال بالأحكام أو العقائد، وإنما في «كتاب فضائل القرآن»، «باب: حسن الصوت بالقراءة للقرآن». ولفظه: قال البخاري: «حدثنا

---

(١) هو: أبي بن العباس بن سهل بن سعد الأنصاري الساعدي، قال ابن حجر: «فيه ضعف، ما له في البخاري غير حديث واحد». (ينظر: الكامل، لابن عدي ١/ ٤٢٠، والتعديل والتجريح، للباجي ١/ ٣٨١، والتهذيب، لابن حجر ١/ ١٦٣، وتقريب التهذيب، له ١/ ٧١).

(٢) ينظر: صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص:٧٩.

(٣) ولمعرفة أقوال العلماء فيه، ينظر: الضعفاء والمتروكين، للنسائي، ص:١٤٩، والكامل ١/ ٤٢٠، والتعديل والتجريح ١/ ٣٨١، والتهذيب ١/ ١٦٣.

(٤) صحيح البخاري ٣/ ١٠٤٩ ح٢٧٠٠.

(٥) هو: عبد الحميد بن عبد الرحمٰن الحِمَّاني، أبو يحيى الكوفي، لقبه «بَشْمِيْن» قال ابن حجر: «صدوق يخطئ، ورمي بالإرجاء» مات سنة (٢٠٢هـ). (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/ ١٦، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ٥٥٦).

(٦) ينظر: صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص: ٧٠.

(٧) ينظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر ٦/ ١٠٩.

محمد بن خلف أبو بكر، حدثنا أبو يحيى الحماني، حدثنا بريد بن عبد الله بن أبي بردة، عن جده أبي بردة، عن أبي موسى رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال له: «**يا أبا موسى، لقد أوتيت مزمارًا من مزامير آل داود**»[1]. هذا على التسليم بأن بدعة الإرجاء التي وصف بها مؤثرة في الحكم عليه، وإلا فإن الصحيح أن الراوي إذا كان عدلاً ضابطاً، فإن بدعته لا تؤثر في الحكم عليه، وسبق بيان ذلك في مبحث سابق.

وبالإضافة إلى ما ذكر فإن البخاري لم يخرج له إلا في الموضع المشار إليه.

٥ ـ التخريج للراوي طلباً لعلو الإسناد:

كان طلب علو الإسناد مرغوباً به عند السلف، حتى عدَّه بعضهم سُنَّة مستحبة[2]، وذلك لأجل قربه من النبي ﷺ، ولأجل أن علوه يبعد عن الخلل[3]؛ لأن كل رجل من رجاله قد يحتمل أن يقع من جهته خلل، فإذا قلَّت الوسائط، تقل جهات الاحتمال للخلل، فيكون علو السند قوة للحديث[4]. قال أحمد بن حنبل: «طلب الإسناد العالي سُنَّة عمن سلف»[5]، وقال محمد بن أسلم الطوسي: «قرب الإسناد قربة إلى الله تعالى»[6]، وقال الحاكم: «في طلب الإسناد العالي سُنَّة صحيحة»[7].

وقد يعترض أحدهم على أحد الشيخين بتخريج حديث أحد الرواة، مع أنه متكلم فيه، ويَعدُّ هذا قدحاً في الصحيح، ويفوته أن مراد هذا الإمام هو طلب الإسناد العالي، وهذا يفعله مسلم أحياناً، وذلك أنه قد «يعلو بالشخص الضعيف إسناده، وهو عنده من رواية الثقات نازل، فيقتصر على العالي، ولا يطول بإضافة النازل إليه، مكتفياً بمعرفة أهل الشأن في ذلك»[8].

ومثل هذا ما اعترض به أحد أصحاب الاتجاه العقلي من الطعن في صحيح مسلم؛ لأجل أنه روى عن أسباط بن نصر[9]، وهو متكلم فيه[10]. ومن الموافقات أن مسلماً

---

(١) صحيح البخاري ٤/ ١٩٢٥ ح٤٧٦١.

(٢) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:٢٥٦، وفتح المغيث، للسخاوي ٣/ ٤.

(٣) المنهل الروي، لابن جماعة، ص:٦٩.

(٤) منهج النقد في علوم الحديث، لنور الدين عتر، ص:٣٥٨.

(٥) الجامع لأخلاق الراوي، للخطيب ١/ ١٢٣.

(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة، وينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص:١٤٣.

(٧) معرفة علوم الحديث، ص:٤٠.

(٨) شرح مسلم، للنووي ١/ ٢٥.

(٩) هو: أسباط بن نصر الهَمْداني، أبو يوسف، ويقال: أبو نصر. روى عن سماك والسدي. وروى عنه علي بن ثابت العطار، وإسحاق بن منصور. قال ابن حجر: «صدوق كثير الخطأ، يُغرِب». (ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٣٣٢، والتهذيب، لابن حجر ١/ ١٨٥، وتقريب التهذيب، له ١/ ٧٦).

(١٠) ينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص:٣١٩.

نص على هذا العذر الذي ذكرناه ـ وهو طلب الإسناد العالي ـ لما عوتب على التخريج عن أسباط بن نصر وغيره، مع أنه متكلم فيهم، وقال: «وإنما أدخلت من حديث أسباط، وقطن[1]، وأحمد[2]، ما قد رواه الثقات عن شيوخهم إلا أنه ربما وقع إلي عنهم بارتفاع، ويكون عندي من رواية أوثق منهم بنزول، فأقتصر على ذلك، وأصل الحديث معروف من رواية الثقات»[3].

إضافة إلى ذلك فإن مسلماً لم يخرج لأسباط إلا في موضع واحد من صحيحه[4].

أسباب الطعن على الشيخين في تخريج حديث الراوي المتكلم فيه:

بعد النظر في الإشكالات التي أوردها أصحاب هذا الاتجاه تجاه الصحيحين يمكن إرجاع ذلك إلى الأسباب التالية:

١ ـ غياب الفهم الدقيق لمناهج الأئمة في الحكم على الرواة:

قد يعترض أحد أصحاب الاتجاه العقلي على الشيخين بأمر ليس له في عرف النقاد أي قيمة علمية، وإنما يعود إلى عدم فهم المعترض لمناهج الأئمة في النقد، ومن الأمثلة على ذلك تخريج البخاري لإسحاق بن سويد بن هبيرة العدوي[5]، فقد اعترض أحدهم على البخاري في تخريج حديثه؛ لأنه من النواصب[6].

ويجاب عن ذلك بالقول: إن البخاري أخرج له في صحيحه حديثاً واحداً في كتاب «الصوم»، باب: «**شهرا عيد لا ينقصان**»، فقال: حدثنا مسدد، حدثنا معتمر، قال: سمعت إسحاق، عن عبد الرحمٰن بن أبي بكرة، عن أبيه، عن النبي ﷺ. ثم قال: وحدثني مسدد، حدثنا معتمر، عن خالد الحذاء قال: أخبرني عبد الرحمٰن بن أبي بكرة، عن أبيه رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**شَهْرَانِ لَا يَنْقُصَانِ، شَهْرَا عِيدٍ: رَمَضَانُ، وَذُو الْحِجَّةِ**»[7].

---

(١) **هو**: قطن بن نسَير، أبو عباد البصري الغُبَري، الذارع، قال ابن حجر: «صدوق يخطئ». (ينظر: التهذيب، لابن حجر ٨/ ٣٤٢، وتقريب التهذيب، لابن حجر ٢/ ٣١).

(٢) **هو**: أحمد بن عيسى بن حسان المصري يعرف بابن التستري. قال ابن حجر: «صدوق، تكلم في بعض سماعاته ـ قال الخطيب: ـ بلا حجة». (ينظر: التهذيب ١/ ٥٦، وتقريب التهذيب ١/ ٤٣).

(٣) ينظر: سؤالات البرذعي، لأبي زرعة ٢/ ٦٧٦، وتاريخ بغداد، للخطيب ٤/ ٢٧٢، وشرح مسلم، للنووي ١/ ٢٥.

(٤) صحيح مسلم ٧/ ٨٠ ح٦١٩٧. وينظر: كتاب الأجوبة، لأبي مسعود الدمشقي، ص: ٣٣٠.

(٥) **هو**: إسحاق بن سويد بن هبيرة العدوي البصري، قال ابن حجر: «صدوق تكلّم فيه للنصب»، مات سنة (١٣١هـ). (ينظر في ترجمته: سؤالات أبي داود، للإمام أحمد، ص: ٣٢٧، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٢٢٢، والثقات، للعجلي، ص: ٢١٩، والتهذيب، لابن حجر ١/ ٢٠٦، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ٨٢).

(٦) صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص: ٧٦.

(٧) ٢/ ٦٧٥ ح١٨١٣.

والمعترض يرى أن بدعة النصب توجب طرح روايته، مهما كانت درجته في التوثيق، لكن البخاري ـ كما هو رأي الجمهور[1] ـ يرى أن هذا الراوي ثقة، ولا يضره ما نُسب إليه من النصب؛ لأنها لا توجب طرح حديثه، فالبخاري إذاً لم يخرج عن مذهب النقاد في تخريجه لهذا الراوي، كما سبق ذكره. وقد حاول المعترض أن ينفي الاطراد عن منهج البخاري، فاتهمه بالتناقض؛ لأنه يروي عن الناصبي، ولا يروي عن الرافضي[2]، وهذا اعتراض غير علمي، ينقصه الاستقراء؛ وذلك لأن البخاري يروي عن الناصبي وعن الرافضي إذا ثبت لديه صدقهما، فها هو في صحيحه، وفي أكثر من موضع[3] يروي عن إسماعيل بن أبان وهو موصوف بالتشيع[4]! وروى عن غيره من الرواة الشيعة[5].

وعلاوة على ما تقدم فإنه مع ثقة إسحاق إلا أن البخاري لم يرو له منفرداً، بل كما ظهر معنا أخرج له أولاً، ثم أتبعه بذكر متابعة خالد الحذاء له، وخالد ثقة ثبت[6]، والراوي إذا وافق الثقات في مروياتهم، دل على ضبطه وكمال إتقانه[7].

٢ ـ عدم إدراك مسائل علوم الحديث الإدراك الصحيح:

ينشأ الطعن أحياناً عند أصحاب الاتجاه العقلي بسبب قصورهم في فهم وإدراك بعض المصطلحات أو المسائل الحديثية؛ كالتدليس، والإرسال، ونحو ذلك، خاصة أن كثيراً من مسائل علوم الحديث، لا يمكن فقهها بحق إلا بعد ممارسة طويلة لهذا العلم، ونتيجة لذلك رأينا كيف يتم إسقاط كلام الأئمة على غير وجهه الصحيح، ومن الأمثلة على ذلك: مسألة «التدليس»: ويمكن أن نتبين خطأ هذا الفهم في هذه المسألة من خلال الاعتراض التالي: قال أحدهم ـ في سياق اعتراضه على إطلاق وصف الصحة على الصحيحين ـ: «وقد عرف بالتدليس عدد من رواة الصحيحين؛ كالأعمش،

---

(١) ينظر: التهذيب، لابن حجر ١/٢٠٦.

(٢) صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص:٤٨.

(٣) ينظر: المواضع التالية في صحيح البخاري: ١/٣١٤ ح٨٨٥، و٢/٥٩٦ ح١٥٧١، و٤/١٧٤٨ ح٤٤٤١، و٥/٢١٥٧ ح٥٣٧٥، و٥/٢٣٩٣ ح٦١٦٦.

(٤) هو: إسماعيل بن أبان الوراق الأزدي، أبو إسحاق، أو أبو إبراهيم الكوفي. وثقه أبو حاتم وأبو زرعة، وقال ابن حجر: ثقة تكلم فيه للتشيع، وقد أشار إلى تشيعه الجوزجاني، فقال: «كان مائلاً عن الحق، لكنه لم يكن يكذب في الحديث»، مات سنة (٢١٦هـ). (ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/١٦٠، وأحوال الرجال، للجوزجاني، ص:٨٤، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/٨٩).

(٥) ينظر: ص:٢٦٠.

(٦) لمعرفة أقوال العلماء فيه: ينظر: الجرح والتعديل ٣/٣٥٢، والتهذيب، لابن حجر ٢/٧٧.

(٧) سبق بحث ذلك في مسألة وسائل معرفة الضبط.

وقتادة، وغيرهما..»[1]، وفي موضع آخر يقول: «وقد حاول بعض الفقهاء أن يبرئوا رواة الصحيحين من التدليس، حؤولاً دون الطعن في أحاديثهم...»[2]. وبعد النظر في وجه الاعتراض نجده في موضع آخر يصرح بأن التدليس عند علماء الحديث يعني الكذب[3]. وهذا من دون شك فهم خاطئ لمعنى التدليس، وقد سبق تحرير ذلك في مبحث سابق.

٣ ـ غياب التصور الصحيح للواقع الحديثي:

لأجل غياب التصور الصحيح لواقع النقاد في التعامل مع الأحاديث؛ تنشأ عند أصحاب هذا الاتجاه الاحتمالات العقلية المجردة التي ليس لها رصيد من الواقع، فهم يتناولون المسائل برؤية عقلية مجردة، منفصلة ـ تماماً ـ عن الواقع العلمي والعملي لعمل النقاد، ويمكن تأكيد ذلك بتخريج الشيخين لإسماعيل بن أبي أويس[4]، فقد اعترض بعضهم على الشيخين في تخريج حديثه[5]، وقال أحدهم ـ معترضاً على تخريج البخاري له ـ: «فمع أنه ضعيف عند المحدثين، فقد أخرج له في صحيحه حديثين، وأما اعتذار ابن حجر عنه بأن البخاري اطلع على كتب إسماعيل، وأذن له أن ينتقي منها، وأن يعلم على ما يحدث به؛ ليحدث به، ويعرض عمن سواه، بل قال له: «انظر في كتبي، وجميع ما أملك لك، وأنا شاكر لك أبداً ما دمت حيّاً»[6]، وهو مشعر بأن ما أخرج له البخاري من صحيح حديثه؛ لأنه كتب من أصوله، فإن هذا الاعتذار لا ينفع مع راو وصف بأنه ضعيف أو مغفل، أو يسرق الحديث؛ فعلى هذا لا يعتمد حتى على أصوله؛ لأنه ربما وهم فيها، أو وضعها على مشايخه، أو سرقها من غيره»[7].

وقبل مناقشة هذا الاعتراض نشير إلى أن البخاري أخرج في صحيحه لإسماعيل بعض الأحاديث اليسيرة جدّاً[8].

---

(١) تدوين الحديث، لإبراهيم فوزي، ص:١٧٧. وينظر: جناية قبيلة «حدثنا»، لجمال البنا، ص:٥٥.

(٢) تدوين الحديث، ص:١٧٧.

(٣) تدوين السُّنَّة، ص:٢٠٨، وينظر: صحيح البخاري، رؤية معاصرة لبعض نصوصه، لحسن الصباغ، ص:١٩.

(٤) ينظر في ترجمته: تاريخ الدارمي عن ابن معين ص:٢٣٩، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ١٨٠، والكامل، لابن عدي ١/ ٢٨٥، والميزان، للذهبي ١/ ٣٧٩، والتهذيب، لابن حجر ١/ ٢٥٥، وتقريب التهذيب، له أيضاً، ص:١٤١، وهدي الساري، له أيضاً، ص:٣٩١.

(٥) ينظر: نحو فقه جديد، لجمال البنا ٢/ ١٣١، وصحيح البخاري من منظور آخر، للسعيدي ص:٨٥.

(٦) تغليق التعليق، لابن حجر ٥/ ٤٠١، وهدي السَّاري، له أيضاً، ص:٦٦٧.

(٧) صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص:٨٢.

(٨) ينظر: صحيح البخاري ٢/ ٩٦٣ ح٢٥٥٨، ٣/ ١١١٠ ح٢٨٨٣.

ومردُّ هذا الإشكال يعود إلى ضعف التصور للواقع الحديثي، وذلك أن البخاري أخرج حديث إسماعيل؛ لأن إسماعيل ضعيف إذا حدَّث من حفظه، إلا أن كتابه صحيح، وهذه مسألة مهمة ومشهورة عند المحدثين، ويكثر تداولها في علم الجرح والتعديل، وهي مسألة تقسيم الضبط إلى قسمين: ضبط الصدر، وضبط الكتاب، فيقولون في الراوي: يُقبَل إذا حدَّث من كتابه، ويردُّ إذا حدَّث من حفظه، وقد يقلِبون المسألة؛ فيقبَلون حديث من يحدِّث من حفظه، ويردون حديثه من كتابه.

ولهذا فإن الاحتمال العقلي المجرد الذي أورده المعترض، وهو أنه قد يحرف في أصوله ويغيِّر فيها، ليس له رصيد من الواقع؛ لأن ضعفه مرده إلى الحفظ وليس إلى غيره.

٤ ـ عدم تحرير درجة الراوي على نحو صحيح:

لو اعتبرنا كل جرح قاله أحد من النقاد دون مراعاة للقواعد العلمية لهذا الفن لما سلم لنا الكثير من الرواة. ولهذا كان من الخطأ قبول الجرح بإطلاقه من غير تفسير، فإننا ـ كما قال السبكي ـ: «لو فتحنا هذا الباب، وأخذنا تقديم الجرح على إطلاقه، لما سلِم لنا أحد من الأئمة؛ إذ ما من إمام إلا وطعن فيه طاعنون»[1]، بل قال الذهبي: «لو فتحنا هذا الباب على نفوسنا لدخل فيه عدة من الصحابة، والتابعين، والأئمة»[2].

والمقصود أنه ليس العبرة بحكاية الجرح، وإنما في صحة تنزيله على الراوي، وفق القواعد العلمية المعتبرة لهذا الفن.

ولهذا فإنه قد ينشأ الاعتراض أحياناً ـ عند أصحاب الاتجاه العقلي ـ عندما يقرأ أحدهم نصّاً لأحد الأئمة، وفيه نقد لأحد الرواة في الصحيحين، فيأتي هذا المعترض، ويستقبل هذا النقد دون تحرير، ودون مراعاة للقواعد العلمية لهذا العلم؛ ليوظفه بعد ذلك في الطعن بأحاديث هذا الكتاب، ولو رجع إلى أقوال العلماء في الراوي، وحرَّر منها الحكم الصحيح في درجة الراوي، لأدرك وجه الصواب في المسألة.

ومن الأمثلة على ذلك قول أحدهم: «ولا نزال نجد كثيراً من العلماء يطعن في بعض رجال صحيح مسلم، نذكر على سبيل المثال فقط من ذلك: قال الحاكم النيسابوري: فضيل بن مرزوق ليس من شرط الصحيح، فَعِيب على مسلم بإخراجه في

---

(١) قاعدة في الجرح والتعديل، للسبكي، ص:١٣.

(٢) الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، للذهبي، ص:١.

الصحيح»[1]. وعند مراجعة ترجمة الراوي في كتاب «التهذيب» لابن حجر نجد أن جمهور النقاد على توثيقه، فقد «وثَّقه الثوري، وابن عيينة، وابن معين، وسئل عنه أحمد فقال: لا أعلم إلا خيراً، وقال العجلي: جائز الحديث، صدوق، وكان فيه تشيع، وضعفه النسائي، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: «صالح الحديث، صدوق يهم كثيراً، يكتب حديثه، قلت: يُحتج به؟ قال: لا. وقال الحاكم: ليس هو من شرط الصحيح، وقد عيب على مسلم إخراجه لحديثه»[2].

وعند المقارنة بين أقوال من وثقه، وأقوال من ضعفه، نحكم عليه بالتوثيق دون أدنى تردد؛ وذلك لأن من وثقه هم جمهور النقاد، كما أنهم يمثلون الطرف المعتدل في أحكامهم على الرواة كما سبق ذكر ذلك في مبحث سابق. ولو نظرنا في أقوال من ضعفه لرأينا أن أقوالهم لم تسلم من معارض، فممن ضعفه: أبو حاتم الرازي، ومع أنه متشدد في الجرح إلا أنه لم يوهِّنه جدّاً، وإنما حكم عليه أولاً بأنه صالح الحديث، ويكتب حديثه، ثم بعد ذلك حكم بعدم الاحتجاج به، وقوله: «صالح الحديث»، تُعدُّ من مراتب التعديل، عند ابن أبي حاتم، وليست من مراتب الجرح[3].

والمقصود مما تقدم أنه عند التفتيش في مآخذ أصحاب هذا الاتجاه أو غيرهم على الصحيحين، أو أحدهما، نجد أن هذه المآخذ لا تكاد تخرج عن الأمور الأربعة التي سبق ذكرها.

وفي ختام هذا المبحث فقد ظهر ـ مما تقدم ـ دقة منهج الشيخين، وانضباطهما المنهجي في التعامل مع الرواة المتكلم فيهم. وأنهما لم يخرجا لراو متكلم فيه إلا ولديهما اعتبار علمي صحيح، لا يملك من يعرف طرفاً من هذا العلم إلا الإذعان له.

كما ظهر لنا أن الطعن في الصحيحين ـ بأنهما رويا عن غير الثقات ـ من قبل أصحاب هذا الاتجاه ـ لم يُبْن على منهج علمي سديد، وإنما هي محاولات توظيفية مكشوفة؛ لإسقاط هذين الكتابين، بدلالة أننا لم نر أحداً منهم وضع معياراً علميّاً بين ما يقبل من حديث الصحيحين وبين ما يرد.

---

(١) نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث للكردي ص:٣١٨. وينظر كلام الحاكم في: سؤالات مسعود السجزي، له، ص:١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) ينظر: التهذيب، لابن حجر ٨/ ٢٦٩.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢/ ٣٧.

دعوى عدم ثقة البخاري ومسلم بكتابيهما:

لم يقف أصحاب الاتجاه العقلي على أي نصٍّ من أحد من العلماء يشكك بمصداقية هذين الكتابين؛ لأن عامة النقاد متوافرون على تبجيل الشيخين، والاحتفاء بكتابيهما، ولهذا تحوَّل أصحاب هذا الاتجاه إلى مسألة أخرى، وهي أن الشيخين أنفسهما لم يكونا مطمئنين إلى كتابيهما! وطرحوا في هذا الباب عدداً من الإشكالات، **منها**: أن البخاري مات قبل أن يبيض كتابه، فلم يمهله الأجل لتمحيص أسانيده، ومحاكمة متونه، وحذف ما يجب حذفه بعد دراسة متونه، وعرض أسانيده على أصول علم الدراية[1]. **ومنها**: أن البخاري ومسلماً ألَّفا كتابيهما وهما واقعان تحت ضغط السلطة السياسية في وقتهما، وهذا ما يجعلنا نشك في صحة الأحاديث المدونة فيهما[2]. وسنتناول هذه الإشكالات بشيء من التفصيل.

هل مات البخاري قبل أن يبيض كتابه؟

بلغ كتاب البخاري من الشهرة في وقته مبلغاً كبيراً، فتوافد التلاميذ على البخاري؛ لأجل رواية كتابه عنه، ومن أشهر هؤلاء الرواة: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفَرَبْرِيُّ، ورواه عن الفربري مجموعة من الرواة منهم: إبراهيم بن أحمد البلخي المستملي، وعبد الله بن أحمد الحمُّويي السرخسي، ومحمد بن مكي الكشميهني، وأبو علي الشَّبويُّ، وأبو علي، سعيد بن السَّكن المصري البزَّاز، وأبو زيد محمد بن أحمد المروزي، وأبو أحمد، محمد بن محمد بن مكي، الجرجاني[3].

ومن الرواة عن البخاري ـ أيضاً ـ: أبو إسحاق، إبراهيم بن مَعْقِل بن الحجاج النسفي، وأبو محمد، حماد بن شاكر بن سوِّية النسفي، وأبو طلحة، منصور بن محمد بن علي بن قرينة بن سوية البزديُّ، ويقال: البزدويُّ، النسفي، وأبو عبد الله الحسين بن إسماعيل المحاملي[4].

وقد اعتنت كتب التراجم برواة الصحيح، فألَّف الإمام أبو بكر محمد بن عبد الغني البغدادي الحنبلي المعروف بابن نُقْطَةَ (ت٦٢٩هـ)، كتابه: «التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد» وألَّفَ الإمام محب الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد ابن رُشَيد

(١) دراسات في الحديث والمحدثين، لهاشم معروف الحسني، ص:١٢٠. وينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٢٤، وصحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص:٤٥.

(٢) دين السلطان، لنيازي عز الدين، ص:١٢٥.

(٣) ينظر: روايات ونسخ الجامع الصحيح، لمحمد بن عبد الكريم عبيد، ص:٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص:٢٢.

الفهريُّ السبتي الأندلسي (ت٧٢٦هـ)، كتاب «إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح»، وكتب الإمام تقي الدين أبو الطيب محمد بن أحمد الفاسي المكي (ت٨٣٢هـ): «ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد»، وغيرها من المؤلفات.

ونتيجة لكثرة روايات الصحيح كثرت النسخ له، علماً أن النسخة قد يجتمع فيها أكثر من رواية، ومن أشهر نسخ الصحيح نُسخة الإمام شرف الدين اليونينيّ الحنبلي[1]، وهي تعد أدق النسخ وأصحها. وكان يقابلها بالأصول الأخرى في السُّنَّة أكثر من عشر مرات. قال القسطلاني: «وقد اعتنى الحافظ شرف الدين أبو الحسين اليونيني الحنبلي بضبط رواية «الجامع الصحيح»، وقابل أصله الموقوف بمدرسة «آقبغا آص» بسويقة العزيّ خارج باب زويلة من القاهرة المعزية، بأصل مسموع على الحافظ أبي ذرٍّ الهروي، وبأصل مسموع على الأصيلي، وبأصل الحافظ مؤرخ الشام أبي القاسم ابن عساكر، وبأصل مسموع عن أبي الوقت، بحضور سيبويه وقته الإمام جمال الدين ابن مالك بدمشق سنة ست وسبعين ومائة، ولقد عوَّل الناس عليه في روايات «الجامع» لمزيد اعتنائه، وضبطه، ومقابلته على الأصول المذكورة، وكثرة ممارسته له، حتى ذكر الذهبي أنه قابله في سنةٍ واحدةٍ، إحدى عشرة مرة، وكان إذا مر بابن مالك لفظ يتراءى له أنه مخالف لقوانين العربية، قال لليونيني: هل الرواية فيه كذلك؟ فإن أجاب بأنه منها، شرع ابن مالك في توجيهها حسب إمكانه، ومن ثم وضع كتابه «شواهد التوضيح»[2]»[3].

وما يقع من فروق بين نسخ صحيح البخاري، وما جرى فيها من أوهام لبعض رواة الصحيح، فإن هذه الفروق يجب أن لا تُعَدَّ من السلبيات التي يظن البعض أنها من المآخذ على «الجامع الصحيح» وإنما هي أمر طبيعي يعطينا فكرة عن مدى الدقة والأمانة العلمية التي كان يتميز بها المحدثون في تأليفهم للمصنفات، ومدى رعايتهم لعلم الرواية، وحرصهم على مراجعة ما يكتبونه، واستمرارهم في تنقيح ما يأخذونه عن شيوخهم، ومراجعة مصادرهم؛ للوصول إلى أدق الروايات، وأتقنها، وهذا الأمر ليس موقوفاً على كتاب: «الجامع الصحيح» فإن كتاب «الموطأ» للإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ هو الآخر قد كثرت رواياته، وتباينت؛ بسبب مراجعته المستمرة لكتابه، وتعدد رواة «الموطأ»، وغير ذلك من المصنفات الحديثية، التي كثرت رواياتها، وتعددت ـ دليل واضح على المدى الذي وصل إليه المسلمون في ضبط

---

(١) ينظر: إرشاد الساري، للقسطلاني ١/ ٤٠، وفيض الباري، للكشميري ١/ ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) اسمه كاملاً: «شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح» وهو مطبوع ومتداول.

(٣) إرشاد الساري ١/ ٤٠، بتصرف.

النصوص وتوثيقها[١].

وقد عني العلماء بتتبع الأوهام التي وقعت في نسخ الصحيح، وما بينها من تفاوت، وصنف في ذلك مصنفات خاصة، فصنف الإمام الناقد أبو علي الحسين بن محمد الغسانيُّ الجَيَّاني (ت٤٩٨هـ)، كتابه الشهير: «تقييد المهمل وتمييز المُشْكل»، وجعل القسم الثاني منه: «التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين في الأسانيد وأسماء الرواة»، وقال في خطبة هذا الجزء: «هذا كتاب يتضمن التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين، وذلك فيما يخص الأسانيد وأسماء الرواة، والحمل فيها على نقلة الكتابين، عن البخاري ومسلم، وبيان الصواب في ذلك»[٢]، ومن قرأ ما أورده الحافظ أبو علي من الأوهام أدرك أن هذا الكتاب هو في حقيقته دفاع عن الصحيحين، وذلك ببيانه أن الوهم والخطأ هو من رواة الصحيحين لا من مؤلفيهما. وقد اختصر جمال الدين يوسف بن عبد الهادي (ت٩٠٩) القسم المتعلق بصحيح البخاري في كتاب سمَّاه: «الاختلاف بين رواة البخاري عن الفربري، وروايات عن إبراهيم بن مَعْقِلٍ النَّسفي»[٣]. وتتبع الحافظ ابن حجر في شرحه «فتح الباري» الفروق بين النسخ في الأسانيد والمتون، والتراجم، ووجَّه كل ذلك توجيهاً علمياً.

ورغم هذا التتبع الدقيق من هؤلاء النقاد، فلم يقف أحد منهم على اختلاف مؤثر، يمكن أن يطعن في صحة الكتاب، ولو تَتَبَّعنا نقد هؤلاء العلماء الذين اعتنوا بكتاب البخاري، لرأينا أن هذا النقد ـ كما قلنا ـ ليس له أثر كبير في الرواية، فهو متفرق بين إثبات لفظة أو نفيها، وبين تتبع التصحيف في تحريف أسماء الرواة، ونحو ذلك[٤].

ومع كل هذه العناية بكتاب البخاري، يبقى السؤال: هل توفي البخاري قبل أن يبيِّض كتابه؟

يرى بعض أصحاب هذا الاتجاه أن البخاري مات ولم يبيِّض كتابه «الصحيح»، وأن الذي أنجزه على هذه الصفة هم طلابه من بعده[٥]، وأن السبب في تعدد روايات الصحيح كما يقول أحدهم هو «أن الإمام البخاري قد عاجلته المنية قبل أن يقوم بتبييض كتابه وتنقيحه»[٦]، وقال آخر: إن البخاري لم «يمهله الأجل لتمحيص أسانيده،

---

(١) روايات ونسخ الجامع الصحيح، لعبد الكريم عبيد، ص:١٦.

(٢) تقييد المهمل وتمييز المشكل ٢/٥٥٦.

(٣) طبع الكتاب بتحقيق: صلاح فتحي هلل، ونشرته دار الوطن، الرياض.

(٤) ينظر الأمثلة التي ذكرها أبو علي الجياني في كتابه المذكور في الموضع التالي: ٢/٥٦٨.

(٥) ينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٢٤.

(٦) صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص:٤٥.

ومحاكمة متونه، وحذف ما يجب حذفه بعد دراسة متونه، وعرض أسانيده على أصول علم الدراية»[1]. وهذا الإشكال يسعى بكل تأكيد إلى نزع الثقة من كتاب البخاري؛ لأننا إذا قلنا بأن البخاري مات ولم يبيض الكتاب، فيعني هذا أن البخاري لم يطمئن إلى كتابه، ولم يكن واثقاً به على هذا النحو الذي وصل إلينا؛ لأن المسودة من شأنها أن تخضع للمراجعة والزيادة والنقص.

وأول ما نستقبل به هذا الإشكال هو التأكيد على أصل مهم في هذه المسألة، يتفق عليه كل من يعرف طرفاً ـ ولو يسيراً ـ من حياة هذا الإمام، وهو أن البخاري رحمه الله كان شديد العناية بكتبه، فكان من عادته المراجعة المستمرة لما كتب، وهذا مشهور عنه، حتى قال عن نفسه: «صنفت جميع كتبي ثلاث مرات»[2]، فما يوهم من العبارات التي تحكي أن البخاري مات ولم يبيض كتابه، فهي داخلة ضمن هذا السياق.

وكما كان من عادة البخاري الاعتناء بكتبه، فقد كانت عنايته بكتابه الصحيح أضعاف ذلك؛ وذلك لعلمه بأهمية كتابه وخطورة موضوعه، ومن مظاهر عنايته بكتابه: أنه لبث في تصنيف كتابه الصحيح ست عشرة سنة[3]، وهذا يدل على الغاية في الإتقان والضبط. ومن ذلك أيضاً أنه وضع تراجم الكتب والأبواب لكتابه في المسجد الحرام، وكان يستخير الله لكل حديث قبل أن يضعه فيه. قال البخاري: «صنفت كتابي «الجامع» في المسجد الحرام، وما أدخلت فيه حديثاً حتى استخرت الله تعالى، وصليت ركعتين وتيقنت صحته»[4]. بل روى ابن عدي عن جماعة من المشايخ أن البخاري حوّل تراجم جامعه بين قبر النبي ﷺ ومنبره، وكان يصلي لكل ترجمة ركعتين[5].

ومن مظاهر عنايته بكتابه أنه انتخب كتابه الصحيح من ستمائة ألف حديث، وهذا دليل ظاهر على كمال عنايته بكتابه رحمه الله. قال البخاري: «صنفت «الجامع» من ستمائة ألف حديث في ست عشرة سنة، وجعلته حجّة فيما بيني وبين الله»[6].

ومن المظاهر ـ أيضاً ـ: أنه عرضَ كتابه على كبار الأئمة في عصره؛ لينظر رأيهم فيه، فنظروا فيه، وشهدوا له بالصحة، إلا أربعة أحاديث. قال أبو جعفر العُقيلي: «لما

---

(١) دراسات في الحديث والمحدثين، لهاشم معروف الحسني، ص: ١٢٠.
(٢) ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/٤٠٣، وهدي الساري، لابن حجر، ص: ٤٨٧.
(٣) هدي الساري، لابن حجر، ص: ٤٩٠.
(٤) المرجع السابق، ص: ٤٩٠.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٦) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٥٢/٧٢، وتاريخ بغداد، للخطيب ٢/١٤، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/٤٠٥.

صنَّف البخاري كتابه «الصحيح» عرضه على ابن المديني، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وغيرهم، فاستحسنوه، وشهدوا له بالصحة، إلا أربعة أحاديث، قال العقيلي: والقول فيها قول البخاري، وهي صحيحة»[1].

وكان البخاري قد درَّس كتابه لطلابه، وأملاه عليهم، وكان يعقد مجالس علمية لإملاء كتابه «الصحيح»، وقد ذكر الفربري أنه قد سمع منه ـ يعني: البخاري ـ تسعون ألف رجل، وآخر من سمع منه ببغداد القاضي حسين المحاملي»[2]. وقال ابن رُشيد: «ثم تواتر الكتاب من الفربري، فتطوق به المسلمون، وانعقد الإجماع عليه»[3]، وهذا يؤكد رضا البخاري عن كتابه غاية الرضا، فلو كان يرى فيه بعض النصوص التي تحتاج إلى المراجعة لما درَّسه هذا العدد الكبير.

وكان تصرف الطلاب في كتاب البخاري مقصوراً على ضم بعض الأبواب التي لم يترجم لها البخاري إلى الأحاديث التي تليها، ونحو ذلك مما ليس له تعلق بأصل الكتاب، ويدل على هذا قول أبي إسحاق المستملي: «انتسخت كتاب البخاري من أصله، كما عند ابن يوسف، فرأيته لم يتم بعد، وقد بقيت عليه مواضع مبيَّضة كثيرة، منها تراجم لم يثبت بعدها شيئاً، ومنها أحاديث لم يترجم عليها، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض»[4]. فقوله: «انتسخت كتاب البخاري من أصله» يدل على أن عند ابن يوسف الفربري أصلاً لكتاب البخاري، وهو الذي ترك البخاري عليه، وقوله: «فرأيته لم يتم بعد ذلك، وقد بقيت عليه مواضع مبيضة..» قد جاء مفسَّراً بقوله في آخر النص: «منها تراجم لم يثبت بعدها شيئاً، ومنها أحاديث لم يترجم عليها»، وقوله: «فأضفنا بعض ذلك إلى بعض» يدل على أن تصرف الرواة في الصحيح كان مقتصراً على ضم التراجم الخالية من الأحاديث إلى ما بعدها من النصوص، أو ضم الأحاديث إلى التراجم.

أما ما وقع من خلو بعض التراجم من الأحاديث أو خلو بعض الأحاديث من التراجم فلا يدل بحال على أن البخاري مات قبل أن يبيض كتابه، وإنما كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ يفعل ذلك لعدة أغراض، منها: أن يثبت الترجمة وحديثاً أو أكثر، ثم يترك بياضاً لحديث كان يفكر في زيادته، وأخَّر ذلك لسببٍ ما؛ ككونه كان يجب إثباته كما هو في

---

(١) هدي الساري، لابن حجر، ص:٣٤٥.
(٢) ينظر: تاريخ بغداد ٢/٥، وسير أعلام النبلاء ١٢/٤٣٣.
(٣) إفادة النصيح بسند الجامع الصحيح، ص:١٩.
(٤) ينظر: التعديل والتجريح، للباجي ١/٢٨٧، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٤/٤٨٨، وهدي الساري، لابن حجر، ص:٦.

أصله، ولم يتيسر له الظفر به حينئذ. **ومنها**: أن يكون في ذهنه حديث يرى إفراده بترجمة، فيثبت الترجمة، ويؤخر إثبات الحديث لنحو ما مرّ. **ومنها**: أن يثبت الحديث ويترك قبله بياضاً للترجمة؛ لأنه يعنى جدّاً بالتراجم، ويضمنها حديثاً، وينبه فيها على معنى خفي في الحديث، حمله على معنى خاص، أو نحو ذلك. فإذا كان متردداً ترك بياضاً؛ ليتمه حين يستقر رأيه، وليس في شيء من ذلك ما يوهم احتمال خلل فيما أثبته[١].

قال الحافظ ابن حجر: «وربما اكتفى أحياناً بلفظ الترجمة التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه، وأورد معها أثراً أو آية، فكأنه يقول: لم يصح في الباب شيء على شرطي، وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبييض، ومن تأمل ظفر، ومن جدَّ وجد»[٢].

أما ما استدل به بعضهم[٣] على أن البخاري مات قبل أن يبيض كتابه بما قاله الحافظ ابن حجر في أثناء حديثه عن عدم وجود بعض التراجم في صحيح البخاري؛ حيث قال: «لم أقف في شيء من نسخ البخاري على ترجمة لمناقب عبد الرحمٰن بن عوف، ولا لسعيد بن زيد، وهما من العشرة، وإن كان قد أفرد ذكر إسلام سعيد بن زيد بترجمة في أوائل السيرة النبوية، وأظن ذلك من تصرف الناقلين لكتاب البخاري، كما تقدم مراراً أنه ترك الكتاب مسودة، فإن أسماء من ذكرهم هنا لم يقع فيهم مراعاة الأفضلية ولا الأسبقية ولا الأسنية، وهذه جهات التقديم في الترتيب، فلما لم يراع واحداً منها، دلَّ على أنه كتب كل ترجمة على حدة، فضم بعض النقلة بعضها إلى بعض حسبما اتفق»[٤].

ويمكن مناقشة هذا النص بالقول: إنه على التسليم بأن هذا النص ـ من الحافظ ابن حجر ـ يدل على أن البخاري ترك كتابه مسودة ولم يبيضه، فإنه يقابل هذا النص نصان صريحان من الحافظ ابن حجر بأن البخاري بيَّض كتابه، النص الأول هو قوله ـ في سياق حديثه عن مكان وضع تراجم البخاري ـ: «ولا ينافي هذا أيضاً ما تقدم؛ لأنه يحمل على أنه في الأول كتبه في المسوَّدة، وهنا حوله من المسوَّدة إلى المبيضة»[٥]. والنص الآخر قوله ـ في سياق حديثه عن طريقة البخاري في تراجم كتابه ـ: «وربما

(١) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ٢٥١.

(٢) هدي الساري ص: ١٢.

(٣) ينظر: صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص: ٤٧.

(٤) فتح الباري ٧/ ٩٣.

(٥) هدي الساري، ص: ٤٩٠.

اكتفى أحياناً بلفظ الترجمة، التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه، وأورد معها أثراً أو آية، فكأنه يقول: لم يصح في الباب شيء على شرطي، وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبييض، ومن تأمل ظفر، ومن جدَّ وجد»[1].

وعند النظر في النصوص الثلاثة، نلاحظ أن النص الأول ـ الدال على أن البخاري لم يبيض كتابه ـ يمكن تأويله بأن التسويد كان في التراجم؛ لأن سياق الحديث كان عن ترجمة عبد الرحمٰن بن عوف، والنص الثاني يمكن تأويله بأن التبييض كان في التراجم دون ما سواها؛ لأن الحديث كان عن مكان وضعها، فهما إذاً نصان متقابلان، يمكن دفع أحدهما بالآخر، فيبقى النص الثالث، وهو صريح جدّاً في التعبير عن مراد الحافظ ابن حجر بأن البخاري ترك كتابه مبيضاً، بل إنه نص لا يحتمل التأويل؛ لأنه جاء في سياق الرد على من يقول بأن البخاري ترك كتابه مسوَّداً ولم يبيضه.

وبعد هذه المناقشة ـ مع ما تقدم ـ يمكن القول ـ بكل ثقة ـ بأن الحافظ ابن حجر كان يرى أن البخاري لم يمت حتى بيَّض كتابه.

تأثر البخاري ومسلم بالسلطة السياسية:

في سياق توهين الثقة بالصحيحين ـ صحيح البخاري وصحيح مسلم ـ يتسلل أحد أصحاب هذا الاتجاه إلى إثارة إشكالية غريبة! وهي أن البخاري ومسلماً لم يكونا مقتنعين بما أودعا في كتابيهما من الأحاديث؛ لأنهما أثناء التأليف كانا واقعين تحت قبضة سلاطين بني العباس! وبالتالي فكانت كثيرٌ من الأحاديث فيهما وضعت من غير قناعة! ولأجل ذلك فقد لجأا إلى حيلة «ذكية» وهي أن يوردا في كتابيهما الأحاديث المتناقضة، والإشارات الذكية؛ ليفهم ذلك من يأتي بعدهما! «ولو شك المسلمون ودققوا النظر، لاكتشفوا أن الإمامين ينبِّهانهم إلى تناقض الأحاديث، وتناقضها مع كتاب الله»[2]. وقد كان «البخاري يرسل من خلال السطور رسالة سرية؛ لأنه لا يستطيع أن يقولها.. وقد حاول أن ينبِّهنا ويهيئ لنا كل الوثائق التي تدين عصره، مبيناً كل ما فعلوه بالدين الإسلامي، ولكن دون أن يكون لديه القدرة على الإفصاح وقول الحقيقة علناً»[3].

والحقيقة أنني قبل مناقشة هذا الكلام كنت متردداً في اعتبار هذا الكلام إشكالاً

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٢.

(٢) دين السلطان، لنيازي عز الدين، ص: ١٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٦٠. وينظر: ص: ٣٠٦.

علمياً يطرح للمناقشة والمدارسة؛ لأن ما ذكره الكاتب لا يعدو أن يكون من باب العبث والمراهقة الفكرية التي لا تحترم عقل القارئ وفكره، وإنما تستخف به وتزوِّر حقائق التاريخ أمامه، ولكن لما وجدت أن الكاتب قد جمع هذا الكلام في مجلد كبير، تزيد صفحاته على تسعمائة صفحة! رأيت أنه لا بد من الإشارة إلى هذا الكلام ومناقشته.

يمكن نقض هذا الإشكال وتفكيكه إذا أدركنا حقيقتين:

أولاهما: أن الفكرة التي تقضي بتجويز تزوير المحدثين للحديث النبوي استجابة لرغبة السلطة أو لرهبتها لا تقوم على أي أساس علمي، وقد سبق ـ في مبحث سابق ـ تناول هذه المسألة، ونقض بنيانها، وبيان أنها لا تستند إلى أي برهان علمي، بل إن الواقع العلمي للمحدثين يناقضها تماماً.

وثانيتهما: أن أهل الحديث من أكثر الطوائف ـ وطوال تاريخ الدولتين العباسية والأموية ـ كانوا في خصومة مع السلطة، وقد كانت محنة خلق القرآن من أبرز النماذج على عدم استجابة المحدثين للضغوط السياسية، والبخاري ومسلم أحد أركان هذه المنظومة ـ منظومة أهل الحديث ـ.

بل إن البخاري رحمه الله أحد أبرز الأئمة الذين كانت لهم مواقف شديدة ومتوترة مع السلطة، ويمكن فهم طبيعة علاقة البخاري مع السلطة بشكل صحيح إذا عرفنا الطبيعة النفسية لهذا الإمام، فقد كان رحمه الله يحمل في داخله نفساً أبية، لا يمكن كسرها بالترغيب أو بالتهديد، ونفهم ذلك من خلال قراءة الكثير من المواقف التي مرَّ بها هذا الإمام، ومن ذلك مثلاً موقفه مع الأمير خالد بن أحمد الذهلي، حيث أرسل الأمير إليه يطلب منه أن يحمل كتابيه «الجامع الصحيح» و«التاريخ الكبير» ليسمعهما منه، فقال البخاري للرسول ـ موجهاً خطابه للأمير ـ: «أنا لا أذل العلم، ولا أحمله إلى أبواب الناس، فإن كانت لك إلى شيء منه حاجة، فاحضر في مسجدي، أو في داري، وإن لم يعجبك هذا فإنك سلطان، فامنعني من المجلس، ليكون لي عذر عند الله يوم القيامة؛ لأني لا أكتم العلم. .» قال الراوي: فكان سبب الوحشة بينهما هذا[1].

فانظر كيف أنه لم يستجب للسلطان في أمر يسير ليس عليه فيه من مذمة شرعاً، فكيف يتصور ـ مجرد تصور ـ أن يقع منه استجابة للسلطان في أمر أعظم شأناً من هذا، بل ويتعلق به إثم عظيم وفساد كبير؟!.

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/ ٤٦٤.

وعلى التسليم بأن البخاري ومسلماً ألفا كتابيهما وهما واقعان تحت ضغط سلطة بني العباس، وأن أثر ذلك تعدى إلى الأحاديث المدونة فيهما، فكيف يفسر لنا الكاتب أن عامة أحاديث الصحيحين مودعة في مسند الإمام أحمد بن حنبل، وهذا الأخير ـ أحمد بن حنبل ـ لا أحد يشكك بأنه كان أبرز خصوم خلفاء بني العباس، بل هو أحد ضحايا السلطة السياسية العباسية في وقته، وقد اشتهر ذلك في محنة القول بخلق القرآن[(١)].

وفي سياق تأكيد الفكرة التي يسعى الكاتب إلى إثباتها ذكر مجموعة من الأمثلة من الصحيحين، ليؤكِّد فيها تصرف السلطة بالنصوص، وأن الشيخين واقعان تحت الإكراه أثناء تأليفهما لكتابيهما! فمن ذلك ما أورده البخاري في صحيحه عن سفيان بن عيينة أنه قال: «ما في القرآن آية أشد علي من ﴿لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [المائدة: ٦٨][(٢)].

فعلَّق عليه الكاتب بالتعليق التالي: «لو افترضنا أن أحد أئمة المساجد اليوم جعل قول سفيان هذا موضوعاً لخطبته، على اعتبار أنه وجد هذا القول في صحيح البخاري، دون أن يعلم أن البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ كان يشير إلى قول سفيان هذا، وأنه يناقض نص الآية الصريح في كتاب الله..»[(٣)]. وفي موضع آخر يقول: «كان ـ أي: سفيان ـ يعلم قبل الجميع، لكنه شاء أن يخفي الجزء الأول من الآية ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ حتى يضلّنا...»[(٤)]، ولا نحتاج إلى كبير عناء لإبطال هذا الكلام؛ لأن الكاتب فهم مقالة سفيان بهذا الفهم الغريب جدّاً ـ وقد صور ظفره بهذا الفهم كأنه مدخرٌ له ـ[(٥)] ثم ركب نظريته التي يبشِّر بها على هذا الفهم! وهو فهم باطل، ولا شك؛ لأن مقصود سفيان بن عيينة واضح جدّاً، فهو يخاف من هذه الآية؛ لأن الله تعالى حَكَمَ على أهل الكتاب بأنهم ليسوا على شيء؛ حتى يقيموا التوراة والإنجيل، فهذا يعني أن من لم يقم القرآن من المسلمين، فهو ليس من دين الله على شيء، وهذا هو سر خوفه من الآية.

قال ابن حجر: «يعني: أن من لم يعمل بما أنزل الله في كتابه، فليس على شيء، ومقتضاه أن من أخل ببعض الفرائض، فقد أخل بالجميع، ولأجل ذلك أطلق كونها

---

(١) ينظر: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، لعبد الغني المقدسي، ص:٥، وص: ٧٣، وص: ١٦٦.
(٢) صحيح البخاري ٤/ ١٦١٨١.
(٣) دين السطان، لنيازي عز الدين، ص:١٢٤.
(٤) المرجع السابق، ص:١٢٥.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أشد من غيرها»[1]. وسفيان لم يذكر أول الآية؛ لأنه اكتفى بالشاهد منها، وليس خلف ذلك أي دلالة، والذي يظهر لي أن الكاتب لو كان يعرف عناية السلف بالقرآن، وأنهم كانوا يحفظون سوره، وآياته، كما يحفظون أسماء أبنائهم، لأدرك أنه لا يمكن لأحد منهم أن يلبس على الناس بمثل هذا الفعل الساذج. بل كان من سُنَّتهم أنهم ينهون من أراد أن يشتغل بالحديث، والتفقه؛ حتى يحفظ القرآن[2]، وقد كانوا يستغربون ممن يشتغل بالحديث ولم يحفظ القرآن[3].

وتحول الكاتب لصحيح مسلم فقال: «وكما أريد أن أسجِّل للإمام مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضاً فضله في تنبيهه أيضاً بصورة غير مباشرة في مقدمته على أسلوب منح الثقة الذي كان في عصره بشكل يمكن للباحث أن يفهم حقيقة الموقف، وكيف كانت الأمور تجري في عصره»[4]. ويشير الكاتب إلى ما قاله في الأول وقد نقلناه عنه في مبحث سابق، من أن مسلماً لما بوَّب على مقدمة صحيحه بقوله: «باب: النهي عن الرواية عن الضعفاء» فسّر الكاتب هذه الجملة بقوله: «أي: غير الموثوقين، كونهم لا يساعدون السلطان، فلم يمنحهم جنود السلطان الثقة»[5].

وقد سبق مناقشة هذا المثال في مبحث سابق، وكيف أنه يقوم على الفكرة الموهومة، وهي أن مسلماً والبخاري وغيرهما من المحدثين واقعون تحت قبضة السلطان!.

وبهذا يظهر لنا وهاء هذا الإشكال، وأنه يقوم على مغالطات تاريخية، بل إن الواقع التاريخي الصحيح لسير هؤلاء الأئمة يدفع هذا الإشكال وينقضه.

الانتقائية المذهبية في الرواية عند البخاري:

لكون البخاري يقف أمام منظومة واسعة من الرواة المختلفي المذاهب والأفكار كان بين خيارين: إما أن يهدر حديث الراوي؛ لأجل ما وقع منه من مخالفة، سواء أكانت المخالفة في الاعتقاد، أم في العمل، وإما أن يقبل حديث الراوي، ويكون

---

(١) فتح الباري ٨/ ٢٦٩.

(٢) قال الإمام النووي: «كان السلف لا يعلّمون الحديث والفقه إلا لمن يحفظ القرآن». ينظر: المجموع ١/ ٣٨.

(٣) في ترجمة عثمان بن أبي شيبة الكوفي، قال الحافظ ابن حجر عنه: «ثقة حافظ شهير، وله أوهام، وقيل: كان لا يحفظ القرآن». (ينظر: التقريب، لابن حجر ١/ ٦٦٤). فهذا يدل على أن الأصل عند المشتغلين بالحديث هو حفظ القرآن. وما سواه هو الاستثناء.

(٤) دين السلطان، لنيازي عز الدين، ص: ١٦٠.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الرهان عنده على صدق المخبر من عدمه، بصرف النظر عن قائله. فاختار الخيار الآخر، ولهذا فقد حفل كتاب البخاري بالرواية عن مجموعة ضخمة من الرواة، الذين له معهم مخالفات منهجية، كالاختلاف العقدي، ولهذا كانت المفاضلة التي أجراها البخاري على الرواة، ليس على حجم المخالفة وخطرها، أو نوعها، وإنما على أثر هذه المخالفة في ثبوت الخبر من عدمه، فمتى كانت هذه المخالفة تؤثر تأثيراً سلبيّاً على قيمة الصدق عند الراوي، فإنه والحالة هذه، يتوقف في خبره ولا يحفل به.

ولأجل عدم فهم هذا المنهج عند البخاري، فقد طرح أصحاب الاتجاه العقلي هذه الإشكالية، وهي وصف البخاري بالانتقائية المذهبية في التعامل مع الرواة، فهو لا يروي عن الراوي الذي وصف بالتشيع، بينما يروي عن الناصبي ولا يتحرج من ذلك، وهذا يؤكد وجود نزعة النصب عند البخاري، وهي ما انعكست من ثَم على مفاضلاته بين الرواة. وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه تكريس هذه الرؤية عبر إثبات بعض المظاهر، فيرى بعضهم أن إعراض البخاري عن مرويات جعفر بن محمد[1] يتناغم مع ما يحمله من مشاعر وتوجهات تجاه أئمة أهل البيت، الذين يمثلون قيادة المدرسة المخالفة للمدرسة التي ينتمي إليها البخاري[2]، وأحدهم يؤكِّد أن البخاري قَبِل كثيراً من الأحاديث التي تحمل رؤية مناقضة للطرح الشيعي، كالأحاديث التي تعمل لمصلحة الأمويين[3]. وآخر: يرى أن رواية البخاري عمن ناصبوا عليّاً العداء يدل على أنه صاحب هوى، ويضع أكثر من علامة استفهام حول أهوائه السياسية![4]، وهذا ما يقطع بأن البخاري متشدد مع كل من يشتم فيه التشيع![5].

ومن خلال العرض السابق يمكن تلخيص الاتهامات الأربعة بأنها تدور على وصف البخاري بالنصب، وأن هذا الوصف انعكس أثره على تدوينه لكتابه الصحيح، وهذا

---

(١) **هو**: جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﵃، ولد سنة ثمانين، ورأى بعض الصحابة، وحدَّث عن أبيه أبي جعفر الباقر، وعبيد الله بن أبي رافع، وعروة بن الزبير. قال ابن عدي: «له حديث كثير عن أبيه، عن جابر وعن آبائه، ونسخ لأهل البيت، وقد حدث عنه الأئمة، وهو من ثقات الناس» وقال الذهبي: «وكان من جِلة علماء المدينة» وقال ابن حجر: «صدوقٌ، فقيهٌ، إمام»، مات سنة (١٤٨هـ). (ينظر: حلية الأولياء، لأبي نعيم ٣/ ١٩٢، وتاريخ الإسلام، للذهبي ٦/ ٤٥، وسير أعلام النبلاء، له ٦/ ٢٥٥، ٤١٥، وتذكرة الحفاظ، له ١/ ١٦٦، وتقريب التهذيب، لابن حجر ١/ ١٦٣).

(٢) صحيح البخاري من منظور آخر، لعلاء السعيدي، ص:١٩٢، وينظر: دراسات في الحديث والمحدثين، لهاشم معروف الحسني، ص:١٠، ونحو فقه جديد، لجمال البنا، ٢/ ٢٦، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٢٦.

(٣) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٦٤.

(٤) تدوين السُّنَّة، لإبراهيم فوزي، ص:١٩٨.

(٥) نحو فقه جديد، لجمال البنا، ٢/ ٢٣٤.

الاتهام يقودنا إلى تحرير موقف البخاري من الرواية عن المبتدع، وقد سبق بيان ذلك في مبحث سابق، وملخص رأيه في هذا: قبول روايته ما لم تكن بدعته تدعوه إلى التسهُّل في الكذب أو استجازته، ولهذا فقد كان يقف موقف الوسط بين أن يقبل البدعة بإطلاق؛ فيفتح الباب لتسرُّب الكذب إلى النصوص، وبين أن يردها بإطلاق؛ فيترك حقّاً كثيراً، ولهذا سلك هذا المسلك.

إشكالية عدم رواية البخاري عن جعفر الصادق:

ابتداءً فإن وصف البخاري بأنه يحمل مشاعر سلبية تجاه أهل البيت، لمجرد تركه الرواية عن جعفر الصادق، ليس بصحيح: منطقيّاً وعلميّاً؛ وذلك لأمور، **منها**: أن البخاري لم يلتزم أن يروي عن كل ثقة؛ بدلالة أنه صرَّح بأن الأحاديث الصحيحة التي تركها هي أكثر من التي أثبتها[(١)]، وهذا يعني: أن الاحتجاج عليه يكون في الإثبات لا في الترك، ومن احتج عليه بما تركه فقد ألزمه بأمر لم يلتزمه.

ثم إنه وعلى افتراض صحة الاحتجاج على البخاري في هذا، فإن عدم روايته عن جعفر يمكن تفسيرها بمجموعة من التفسيرات، **منها**: إما لأجل ما نُقِل عن جعفر أنه لم يميز ما سمعه من حديثه عن أبيه، وما وجده في كتابه. وقد ذكر ابن سعد أن جعفراً سئل مرة: «سمعت هذه الأحاديث من أبيك؟ فقال: نعم، وسئل مرة، فقال: إنما وجدتها في كتبه؟»[(٢)]، وقال سعيد بن أبي مريم: «قيل لأبي بكر بن عياش: ما لك لم تسمع من جعفر وقد أدركته؟ قال: سألناه عما يتحدث به من الأحاديث أشيء سمعته؟ قال: لا، ولكنها رواية رويناها عن آبائنا»[(٣)]. **ومنها**: أن البخاري ترك الرواية عن جعفر لما بلغه أن يحيى القطان تكلَّم فيه، وقد اختار هذا التفسير الإمام ابن تيمية[(٤)]، وذلك أن يحيى القطان قال عنه: «في نفسي منه شيء، ومجالد أحب إلي منه»[(٥)]، كما تابع يحيى القطان على ذلك ابن سعد؛ إذ قال عن جعفر: «كان كثير الحديث، ولا يحتج به، ويستضعف»[(٦)]. وقد رد الذهبي مقالة يحيى بن سعيد، وقال: «هذه من

---

(١) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص: ١٠.

(٢) التهذيب، لابن حجر ٢/ ٨٩. إلا أن ابن حجر عدَّ هذا دليلاً على ضبطه، فقال: «يحتمل أن يكون السؤالان وقعا عن أحاديث مختلفة، فذكر فيما سمعه أنه سمعه، وفيما لم يسمعه أنه وجده، وهذا يدل على تثبته». (ينظر: التهذيب، لابن حجر ٢/ ٨٩).

(٣) الكامل، لابن عدي ٢/ ١٣١، والتهذيب ٢/ ٨٨.

(٤) منهاج السُّنَّة ٧/ ٣٩٠.

(٥) التهذيب، لابن حجر ٢/ ٨٨.

(٦) المرجع السابق ٢/ ٨٩.

زلقات يحيى بن سعيد القطان، بل أجمع أئمة هذا الشأن على أن جعفراً أوثق من مجالد، ولم يلتفتوا إلى قول يحيى»[١].

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن هذا رأي قديم ليحيى؛ لأنه صرَّح برأيه في جعفر في موضع آخر، فقال: «كان جعفر إذا أخذت منه العفو لم يكن به بأس، وإذا حملته حمل على نفسه»[٢]؛ ويعني بذلك ـ والله أعلم ـ: أن من يريد أن يتخفف في جانب الرواية ـ وهو ما عبَّر عنه بالعفو ـ فلا بأس عليه أن يأخذ من جعفر، وإن أراد التشدد في طلب الضبط فليس جعفر من مطلوبه. كما أنه روى عنه حديث جابر في الحج[٣]، ويحيى معلوم تشدده في انتقاء الرجال، إذ كان لا يحدث إلا عن ثقة[٤].

ولهذا، فالظاهر أن البخاري تابع يحيى على رأيه في جعفر؛ بدلالة أنه نقل قول يحيى القطان السابق في كتابه «التاريخ الكبير» ولم يتعقبه بشيء.

ومن التفسيرات لعدم رواية البخاري عن جعفر: أن كثيراً من الدجالين والوضاعين من أهل الأهواء جعلوا جعفر بن محمد غرضاً لروايتهم، فكانوا ـ لأجل مكانته عند الناس ـ يختلقون الحكايات، وينسبونها إليه؛ ترويجاً لأفكارهم، وآرائهم الباطلة، وقد كان ذلك في عهده، حتى قال الكشي ـ وهو أحد أئمة الشيعة ـ: «كان جعفر بن محمد رجلاً صالحاً مسلماً ورعاً، فاكتنفه قوم جهال، يدخلون عليه، ويخرجون من عنده، ويقولون: حدثنا جعفر بن محمد، ويحدثون بأحاديث كلها منكرات، موضوعة عليه، يستأكلون الناس بذلك، ويأخذون منهم الدراهم»[٥]. ولهذا يقال: ولم يكذب على أحد ما كذب على جعفر الصادق[٦]. وهذا ربما جعل البخاري يعرض عن إدخال رواياته في الصحيح. والله أعلم.

وبعض الباحثين يرى أن البخاري ترك الرواية عن جعفر خوفاً من السلطة العباسية التي كانت تتبع كل من يروي عن أحد من أهل البيت[٧]، لكن هذا الرأي فيه بعد؛ لأن البخاري روى الكثير من الأحاديث في فضائل آل البيت[٨].

وبكل حال فإنه لو ثبت أن سبب ترك البخاري الرواية عن جعفر كان لأجل عدم

---

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي ٦/ ٢٥٦.

(٢) التاريخ الكبير ٢/ ١٩٩.

(٣) صحيح مسلم ٤/ ٢٧ ح٢٩٦٧.

(٤) سير أعلام النبلاء ٩/ ١٨١.

(٥) بحار الأنوار، للمجلسي ٢٥/ ٣٠٢.

(٦) منهاج السُّنَّة، لابن تيمية ٤/ ٢٥، و٧/ ٣٩١، و٨/ ٣٣.

(٧) الإمام جعفر الصادق ومروياته الحديثية، لياسر بطيخ، ص: ٦٨.

(٨) وسيأتي ذكر تلك الأحاديث في الصفحة التالية وما بعدها.

ضبطه، فليس هذا فيه غض من منزلته، ولا تهوين من قدره، فهو رَحِمَهُ اللهُ إمام من أئمة الدين باتفاق أهل السُّنَّة[(١)].

ولأنه كما أوضحنا في بداية المناقشة أن الاحتجاج على البخاري هو في الإثبات لا في الترك، فمن أدلة الإثبات التي تنفي عن البخاري هذه التهمة ذكره في كتابه فضائل أهل البيت ـ رضوان الله عليهم ـ؛ كعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، والعباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُم.

فمثلاً في باب مناقب علي بن أبي طالب، أورد: حديث سلمة بن الأكوع، وفيه قول النبي ﷺ: «**لأُعْطِيَنَّ الرَّايَةَ، أَوْ لَيَأْخُذَنَّ بِالرَّايَةِ غَدًا، رَجُلٌ يُحِبُّهُ الله وَرَسُولُهُ**، أَوْ قَالَ: **يُحِبُّ الله وَرَسُولَهُ، يَفْتَحُ الله عَلَيْهِ**»، قال سلمة: «فَإِذَا نَحْنُ بِعَلِيٍّ، وَمَا نَرْجُوهُ، فَقَالُوا: هَذَا عَلِيٌّ، فَأَعْطَاهُ رَسُولُ الله ﷺ الرَّايَةَ، فَفَتَحَ الله عَلَيْهِ»[(٢)]. وأورد ـ أيضاً ـ حديث إبراهيم بن سعد، عن أبيه، قال: قال النبي ﷺ لعلي: «**أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى**»[(٣)].

وفي فضائل فاطمة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا يذكر حديث المِسْوَر بن مخرمة؛ أن رسول الله ﷺ قال: «**إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي، فمن أغْضَبهَا أغْضَبَني**»[(٤)].

وفي مناقب الحسن يذكر حديث أبي بكرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وفيه قول النبي ﷺ عن الحسن: «**إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ الله أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَظِيمَتَيْنِ**»[(٥)]. وحديث البراء بن عازب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وفيه قول النبي ﷺ عن الحسن: «**اللَّهُمَّ إِنِّي أُحِبُّهُ فَأَحِبَّهُ**»[(٦)].

وفي مناقب الحسين يذكر الحديث التالي ـ عن الحسن والحسين ـ وفيه: قوله ﷺ: «**هُمَا رَيْحَانَتَايَ مِنَ الدُّنْيَا**»[(٧)].

وهذه الأحاديث رغم أنها تشكل رأس الحربة لعقيدة الإمامة التي يؤمن بها الشيعة ـ خاصة الأحاديث الواردة في فضائل علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وكذلك الأحاديث الأخرى، فقد اعتمد عليها الشيعة في تبرير غلوهم بأهل البيت ـ ومع كل ذلك، فلم يتحرَّج البخاري من أن

---

(١) منهاج السُّنَّة، لابن تيمية ٢/ ١٣٤.
(٢) أخرجه البخاري ٣/ ١٣٥٧ ح٣٤٩٩.
(٣) المرجع السابق ٣/ ١٣٥٩ ح٣٥٠٣.
(٤) صحيح البخاري ٣/ ١٣٦١ ح٣٥١٠.
(٥) المرجع السابق ٣/ ١٣٦٩ ح٣٥٣٦.
(٦) المرجع السابق ٣/ ١٣٧٠ ح٣٥٣٩.
(٧) المرجع السابق ٣/ ١٣٧١ ح٣٥٤٣.

يخرجها في كتابه! فكيف يمكن بعد هذا أن يحتج عليه بالترك ولا يحتج عليه في الإثبات؟!

رواية البخاري عن النواصب والشيعة:

أما رواية البخاري عن بعض النواصب فإنَّ هذا لا يُعد دليلاً على إثبات هذا الاتهام عليه؛ بدلالة أنه روى عن بعض الشيعة، بل وروى عن الغلاة منهم، **ومن الأمثلة على ذلك:**

١ ـ خالد بن مخلد القطواني الكوفي، أبو الهيثم، من كبار شيوخ البخاري روى عنه في الصحيح. قال ابن معين: «كان يفرط في التشيع»[١]، وقال العجلي: «ثقة، فيه تشيع»[٢]، وقال ابن سعد: «كان في التشيع مفرطاً»[٣]، وقال صالح جزرة: «ثقة إلا أنه كان متهماً بالغلو في التشيع»[٤]، وقال الجوزجاني: «كان شتَّاماً معلناً لسوء مذهبه»[٥]، وقال أبو داود: «صدوق إلا أنه يتشيع»[٦].

٢ ـ عباد بن يعقوب الرواجني الكوفي، أبو سعيد، كان ابن خزيمة إذا حدث عنه يقول: «حدثنا عباد بن يعقوب المتهم في رأيه الثقة في حديثه»[٧]. وقال ابن حبان: «كان رافضيّاً داعية إلى الرفض»[٨]، وقال صالح بن محمد: «كان يشتم عثمان رضي الله عنه»[٩]. وقال ابن حجر: «رافضي مشهور إلا أنه كان صدوقاً»[١٠]. ومن أدل الدلائل على غلوه في الرفض ما حكاه القاسم بن زكريا المطرز، قال: «وردت الكوفة، وكتبت عن شيوخها كلهم غير عباد بن يعقوب، فلما فرغت ممن سواه دخلت عليه، وكان يمتحن من يسمع منه، فقال لي: من حفر البحر؟ فقلت: الله خلق البحر، فقال: هو كذلك، ولكن من حفره، فقلت: يذكر الشيخ، فقال: حفره علي بن أبي طالب رضي الله عنه ثم قال: من أجراه؟ فقلت: الله، مجري الأنهار، ومنبع العيون، فقال:

---

(١) تاريخ ابن معين، رواية الدوري ٣/ ٥٢٤، والضعفاء، للعقيلي ٢/ ١٣٧.
(٢) الثقات، للعجلي ١/ ٣٣١.
(٣) الطبقات، لابن سعد ٦/ ٤٠٦.
(٤) التهذيب، لابن حجر ٣/ ١٠٢.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٦) سؤالات الآجري لأبي داود، ص:١٠٣. وينظر في ترجمته: التهذيب، لابن حجر ٣/ ١٠١، وهدي الساري، ص:٣٩٨.
(٧) صحيح ابن خزيمة ٢/ ٣٧٦.
(٨) المجروحين ٢/ ١٧٢.
(٩) التهذيب، لابن حجر ٥/ ٩٦، وهدي الساري، ص: ٤١٠.
(١٠) هدي الساري، ص: ٤١٠. وينظر في ترجمته: التهذيب، لابن حجر ٥/ ٩٥.

هو كذلك، ولكن من أجرى البحر؟ فقلت: يفيدني الشيخ، فقال: أجراه الحسين بن علي، قال: وكان مكفوفاً، ورأيت في بيته سيفاً معلقاً، وجحفة، فقلت: لمن هذا؟ قال: أعددته لأقاتل به مع المهدي»[1]. وقد أوردت هذه القصة بطولها؛ لإظهار غلوه الشديد في التشيع.

٣ ـ عدي بن ثابت الأنصاري الكوفي التابعي المشهور، وثقه أحمد[2]، والنسائي[3]، والعجلي[4].

وقال ابن معين: «كان يغلو في التشيع»[5]، وقال أبو حاتم: «صدوق، وكان إمام مسجد الشيعة، وقاضيهم»[6]. وقال ابن حجر: «كان يغلو في التشيع»[7].

هذه بعض الأمثلة لبعض الرواة الذين وصفوا بالتشيع ـ وقد سبق في مبحث سابق ذكر عدد منهم ـ بل إن بعضهم ـ كما ظهر في تراجمهم ـ كان من الغلاة في التشيع إلى درجة الرفض، ومع ذلك فإن البخاري لم ينظر لهذا كثيراً، وإنما كان صدق الراوي، وثقته في الرواية، هو الهدف الأسمى، وهذا يؤكد أن البخاري لم يتلبس بأي شعار مذهبي، بل كان يدور مع الحق حيثما دار.

وحتى لا يأتي من يصف البخاري بالتشيع، فإن البخاري لم يكن يروي عن كل من وصف بالتشيع، وإنما سلك منهجاً معتدلاً في التعامل معهم، فروى عمن علم صدقه منهم، وترك الرواية عن كثيرٍ منهم؛ لأنه لم يتبين له ذلك، وهذا يعود فيما يظهر لي إلى أن البخاري يتعامل بحذر مع هذا النوع من الرواة؛ وذلك لكون بدعة الرفض قائمة في أصلها الاعتقادي على تضليل طائفة من أصحاب النبي ﷺ ولهذا توارد الأئمة على التحذير من هؤلاء الرواة، ومن نصوصهم في هذا: قول يزيد بن هارون: «يكتب عن كل صاحب بدعة إذا لم يكن داعية إلا الرافضة فإنهم يكذبون»[8]. وقال ابن المبارك: «سأل أبو عصمة أبا حنيفة: ممن تأمرني أن أسمع الآثار؟ قال: من كُلِّ عَدلٍ في هواه إلا الشيعة؛ فإن أصل عقدهم تضليل أصحاب محمد ﷺ..»[9]. وقال حرملة بن

---

(١) تهذيب التهذيب، لابن حجر ٥/ ٩٦.

(٢) التهذيب ٧/ ١٥٠.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) الثقات، للعجلي ٢/ ١٣٢.

(٥) تاريخ ابن معين رواية الدوري ٣/ ٥٢٤.

(٦) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٧/ ٢.

(٧) هدي الساري، لابن حجر، ص:٤٢٣.

(٨) ميزان الاعتدال، للذهبي ١/ ٢٨.

(٩) الكفاية، للخطيب ص:١٢٦.

يحيى: سمعت الشافعي يقول: «لَمْ أرَ أحداً من أهل الأهواء أشهد بالزُّور من الرافضة»[1]. وقال أشهب: «سُئِلَ مالك عن الرافضة فقال: لا تكلِّمهُم، ولا تروِ عنهم، فإنهم يكذِبون»[2].

وهذه النصوص وغيرها تؤكد توارد الأئمة على النهي عن قبول رواية الروافض؛ وذلك لعلمهم بأن التركيبة الأصلية لعقيدة هذه الطائفة تؤثر بشكل مباشر على الرواية من حيث ثبوتها. ومع كثرة هذه التحذيرات من روايات الشيعة إلا أن البخاري حاول أن يقف من ذلك موقف الوسط، وذلك بقبول مرويات من علم ثقته منهم، وتوقف فيما سوى ذلك.

أما النواصب فمع فساد بدعتهم إلا أنهم من أصدق الطوائف حديثاً؛ وذلك لأن بدعتهم حدثت نتيجة لزيادة في التدين على القدر المشروع؛ ولهذا فهم رغم ضلالهم إلا أنهم قوم مشهورون بالعبادة والنسك، وقد جاء وصفهم بالسُّنَّة بأنهم «**قَوْمٌ تَحْقِرُونَ صلَاتكم مَعَ صَلَاتِهِمْ**»[3]. ولهذا فقد كان الأئمة يصححون حديثهم، قال أبو داود: «ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج»[4].

موقف البخاري من الأمويين:

من التهم التي يطلقها بعض أصحاب الاتجاه العقلي: اتهام البخاري بالعمل لمصلحة الأمويين، وذلك بإخراجه لأحاديث تحمل رؤية مناقضة للطرح الشيعي، وهذا اتهام غير صحيح، ويمكن إبطاله إذا علمنا أن البخاري رغم ذكره لفضائل الصحابة ـ فقد كان يبوِّب على ذلك بقوله: باب: مناقب فلان، باب: مناقب فلان ـ إلا أنه لما وصل إلى معاوية وهو رأس مال الأمويين وشعارهم قال: باب: ذكر معاوية رضي الله عنه[5]، ولم يقل: باب: مناقب معاوية، ثم ذكر تحته حديث ابن أبي مليكة قال: «أوتر معاوية بعد العشاء بركعة، وعنده مولى لابن عباس فأتى ابن عباس فقال: «دعه فإنه صحب رسول الله ﷺ»». وفي رواية: قال ابن عباس: «أصاب إنه فقيه»[6]. وحديث: حمران بن أبان، عن معاوية رضي الله عنه؛ أنه قال: «إِنَّكُمْ لَتُصَلُّونَ صلَاة، لَقَدْ صَحِبْنَا

(١) الكفاية، للخطيب ص:١٢٦.

(٢) لسان الميزان، لابن حجر ١/ ١٠.

(٣) أخرجه البخاري ٤/ ١٩٢٨ ح٤٧٧١، ومسلم ٣/ ١١٢ ح٢٥٠٣.

(٤) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٤٣/ ٤٨٩، والكفاية، للخطيب، ص:١٣٠. وينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ١٣/ ٢٠٩.

(٥) صحيح البخاري ٢/ ١٣٧٣.

(٦) أخرجه البخاري ٣/ ١٣٧٣ ح٣٥٥٣.

النَّبِيَّ ﷺ فَمَا رَأَيْنَاهُ يُصَلِّيهَا، وَلَقَدْ نَهَى عَنْهُمَا؛ يَعْنِي: الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ»[1].

وهذه الأحاديث وإن كانت تدل من طرف خفي على فضل معاوية ـ وقد أوردها البخاري؛ كي يقطع الطريق على أهل الرفض الذين جعلوا معاوية غرضاً لهم[2]، حتى وضعوا الأحاديث في ذمه وقدحه ـ إلا أنه لم يذكر له حديثاً صريحاً في فضله، رغم أن بعضها رواه غيره[3]؛ وذلك لأنه يرى رأي شيخه وأستاذه إسحاق بن راهويه، وهو أنه لم يصح في فضل معاوية حديث[4]، وقد حاول الكاتب أن يخرج من هذا المأزق، ففسر تصرف البخاري بأنه فعل ذلك لأجل خوفه من السلطة العباسية في وقته[5]. ثم حاول الكاتب أن يفسرها بتفسير آخر، هو أكثر تكلفاً من الذي قبله، وهو أن البخاري على فرض أنه لم يستسلم للضغوط العباسية إلا أنه جمع مادة كتابه من بضاعة مصهورة بنار التاريخ، بمعنى أن هذه المادة التي جمعها البخاري كانت واقعة تحت ضغوط الدولتين: الأموية والعباسية، وهذا يعني بالضرورة أن البخاري تأثر بآثار الضغط السياسي على الرواية[6].

وهذا التفسير يؤكد إصرار الكاتب على إلصاق تهمة المذهبية بالبخاري من أي وجه كان، لكن يمكن معرفة مجانبة هذا التفسير للإنصاف إذا أخذنا الضغط الأموي على الرواية كمثال على ذلك، فإنه مهما قيل عن هذا الضغط من الشدة، كما قاله بعضهم[7] إلا أنه مع ذلك لم يستطع تمرير أي حديث سياسي على المحدثين، ومن الأمثلة على ذلك قول المحدثين عن أكبر رمز في الدولة الأموية ـ الذي حكم الناس عشرين سنة ـ وهو معاوية بن أبي سفيان: لا يصح عن النبي ﷺ في فضل معاوية بن أبي سفيان شيء[8].

---

(١) صحيح البخاري ٣/ ١٣٧٣ ح٣٥٥٣.

(٢) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٧/ ١٠٤.

(٣) **منها**: حديث عبد الرحمٰن بن أبي عميرة المزني أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول في معاوية بن أبي سفيان: **«اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا، وَاهْدِ بِهِ»**. أخرجه الترمذي ٥/ ٦٨٧ ح٣٨٤٢، والبخاري في التاريخ الكبير ٥/ ٢٤٠، وابن عساكر في تاريخ دمشق ٦/ ٦٢ و٥٩/ ٨١ ـ ٨٢ و٨٣، والخطيب في تاريخ بغداد ١/ ٢٠٧، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. ورواه البخاري في التاريخ ٧/ ٣٢٧، وابن أبي عاصم في السُّنَّة ٢/ ٣٥٨، وابن عساكر ٥٩/ ٨٠ ـ ٨١، ورواه الخلال في السُّنَّة ٢/ ٤٥٠ ـ ٤٥١، والطبراني في مسند الشاميين ١/ ١٨١ و٣/ ٢٥٤.

(٤) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٥٩/ ١٠٦. وينظر: المغني عن الحفظ والكتاب، لأبي حفص الموصلي ص: ١٦٥، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٣/ ١٣٢.

(٥) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص: ٢٦٣.

(٦) المرجع السابق، ص: ٢٦٣.

(٧) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص: ٢٦٤.

(٨) تاريخ دمشق، لابن عساكر ٥٩/ ١٠٦، والموضوعات، لابن الجوزي ٢/ ٢٤.

أما ضغط الدولة العباسية على الرواية فلم يؤثر أبداً، ذلك أن المحدثين لم يكونوا على وئام مع السلطة العباسية، فمثلاً في مسألة القول بخلق القرآن التي آمن بها أعتى الخلفاء العباسيين قوة وبطشاً: المأمون، ثم المعتصم، وأجبرا الناس على الإيمان بها بتسويل من شيوخ المعتزلة في زمانهم[1]، ورغم ذلك فقد وقف المحدثون وعلى رأسهم إمام أهل الحديث والسُّنَّة في زمانه: أحمد بن حنبل في وجه هذه العقيدة، ولم يخضع لها رغم السجن والقتل والجلد لكل من يخالف هذه العقيدة، فهل نجح الضغط السياسي إذاً؟!

وفي الأخير ظهر ـ مما تقدم ـ الموضوعية التي يتمتع بها هذا الإمام في تعامله مع الرواة، وأنه كان الاعتماد عنده رَحِمَهُ ٱللَّهُ على صدق الراوي واستيفائه لمتطلبات الرواية دون النظر إلى أية أمور أخرى، وعلى هذا فإن محاولة وصف البخاري بالانتقائية المذهبية في اختياره للرواة هي محاولة غير علمية، وكل المحاولات التي جرت من أصحاب هذا الاتجاه كانت محاولات متكلفة، تتظاهر بالعلمية والحياد، وتخفي خلفها شعارات مذهبية متعصبة[2].

---

(١) لأن الخطاب العقلي المعاصر في عمومه هو مجرد محاولة لإعادة إنتاج فكر المعتزلة القديم، رأينا في هذا الخطاب محاولة جادة من بعضهم في تبرئة المعتزلة من المشاركة في هذه الفتنة، وإكراه الناس، وأن دورهم لم يكن إلا في الدعوة للتناظر مع المخالفين! (ينظر: تحديث الفكر الإسلامي، لعبد المجيد الشرفي، ص:٣٩، ومعتزلة البصرة وبغداد، لرشيد الخيون، ص:١٦، والمحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، لفهمي جدعان، ص:٢٦٧، وص: ٢٧٥) بل إن بعضهم يقلب المعادلة ويتهم أهل السُّنَّة بملاحقة المعتزلة والتضييق عليهم، في أيام الخليفة المتوكل! (ينظر: الإسلام والحرية، لمحمد الشرفي، ص:١٤٠، والإسلام السُّنّي، لبسام الجمل، ص:٢٧) وهذه محاولات تلبيسية، ولا تستند على حقيقة تاريخية، بل إنها تقفز على حقائق التاريخ، وتتجاهلها، ومثل هذه المحاولات تصلح مثالاً على ما يمكن تسميته القراءة الأيدولوجية للتاريخ!

(٢) **فمثلاً**: علاء السعيدي صاحب كتاب: «صحيح البخاري من منظور آخر» يحاول أن يتظاهر بالحيادية العلمية والعقلانية، ففي أول الكتاب أثنى على البخاري، وعلى دوره في تدوين السُّنَّة ـ (ص:٨) ـ إلا أنه لما بدأ في مناقشة عدم رواية البخاري عن جعفر بن محمد زالت الأقنعة، وتكشفت الحجب، وظهر التعصب المذهبي، فبدأ في الطعن بولاء البخاري لأهل البيت، ثم في دوره كجامع للسُّنَّة! ينظر ص:١٨٤.

الفصل الثامن

الإشكاليات المنهجية في الصحيحين

إشكالية الحكم بصحة كل أحاديث الصحيحين:

لا بُدَّ لتوصيف موقف الاتجاه العقلي من هذه المسألة ـ الحكم بصحة كل أحاديث الصحيحين ـ من الإشارة إلى بعض المواقف التي يتبناها الطرف الأكثر غلوّاً من أصحاب هذا الاتجاه، وهي مواقف تحاول كسر هذه الفكرة ـ الحكم بصحة كل أحاديث الصحيحين ـ لكنها نزعت إلى الغلو لأقصى درجة ممكنة، **ويمكن تصنيف هذه المواقف إلى اتجاهين**:

الاتجاه الأول: من يتعامل مع النصوص النبوية على أنها نصوص بشرية صادرة عن بشر من البشر، يخطئ ويصيب، يمكن أن يقول حقّاً، ويمكن أن يقول باطلاً، وحاشاه ﷺ من ذلك. ولأجل ذلك فهذا الصنف لا يتورع عن تخطئة المعصوم ﷺ والتثريب عليه، وتحميله ما استنكرته عقولهم[1].

ومن الأمثلة على ذلك: تعامل أحدهم مع «قصة العرنيين» الذين سرقوا إبل الصدقة، وقتلوا الراعي، وسمَّلوا عيونه، فنكَّل بهم النبي ﷺ وعاقبهم بالمثل[2]، فيقول عنها أحدهم: «إن كل التبريرات المتعددة لتبرئة الرسول ﷺ من الجريمة مرفوضة؛ فالصحيح أن الرسول ﷺ بشر كالبشر، يخطئ، ويتسرع، ويغضب، وينفعل، ويشتهي»[3].

الاتجاه الثاني: يتعامل مع هذه الأحاديث على أنها نصوص محرفة من أصلها؛ ولذا فهم لا يرون في هذه المدونات الحديثية إلا مجموعة من النصوص المختلقة[4]، أو أنها

---

(١) ويمثل هذا الاتجاه حسن الصباغ في كتابه «صحيح البخاري، رؤية معاصرة».

(٢) أخرجه البخاري ٢/٥٤٦ ح١٤٣٠، ومسلم ٥/١٠٢ ح٤٤٤٦.

(٣) ينظر: صحيح البخاري رؤية معاصرة، لحسن الصباغ، ص:٢١٩.

(٤) ويمثل لهذا بكتابات نيازي عز الدين، في «دين السلطان»، وبقية كتبه الأخرى: «دين الرحمٰن» و«إنذار من السماء» وغيرها، ويمثل ذلك أيضاً ابن قرناس في كتابه «الحديث والقرآن». وكتابه الآخر: «سُنَّة الأولين».

نصوص تخييلية تولدت من وحي المخيال العربي[1].

ومن دون شك فإن هذين الاتجاهين لن نقف معهما؛ لأن الخلاف مع الاتجاه الأول ليس في صحة الصحيحين أو عدمها، وإنما فيما هو أعمق من ذلك؛ إذ إن هذه الآراء والأقوال، هي أعراض ومظاهر، لخلاف أكبر من ذلك. ولأن الاتجاه الثاني لا يطرح آراء علمية ـ يمكن مناقشتها ودراستها ـ وإنما هي انطباعات شخصية مجردة، لا يحكمها أي منهج علمي.

أما توصيف موقف الاتجاه العقلي المعاصر والذي ستكون المناقشة معه، فهو الموقف الذي يزعم الإيمان بقدسية النص النبوي، ولكنه يرى أن الحكم بصحة الصحيحين حكم غير علمي؛ فالصحيحان كغيرهما من كتب السُّنَّة تجمع الصحيح والحسن والضعيف، ويطرحون في هذا الباب مجموعة من الإشكالات، **منها**: ما يحاول تشويه فكرة الإجماع على صحة الصحيحين بأنها تعني عصمة مؤلفيهما، **ومنها**: ما يتدثر ببعض أقوال العلماء في نقد الصحيحين، ونحو ذلك.

الصحيحان بين الصحة والعصمة:

وقع الصحيحان من العلماء كافة موقع القبول والرضا، فتواردت أقوالهم في إطرائهما والثناء على مؤلفيهما، ومن أقوالهم في هذا:

قال إمام الحرمين، موسى بن العباس الجويني: «لو حلف إنسان بطلاق امرأته أنّ

---

(١) ويمكن أن يمثل لهذا بكتاب منصف الجزار «المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول»، فقد حاول فيه مؤلفه إثبات دور الخيال في صناعة الأحاديث، وخاصة أحاديث المعجزات، لكنه لم ينجح في إثبات دليل علمي واحد على صحة هذه الفكرة، غير أنه يجعل من تقابل النصوص وتعارضها من حيث الظاهر دلالة على أثر المخيال لدى الرواة في صناعة الأحاديث، ويمكن نقض هذه الرؤية إذا أدركنا أن كثيراً من التعارض الذي يثبته المؤلف هو في حقيقته ليس تعارضاً بالمعنى الأصولي لمختلف الحديث، وإنما يمكن بسهولة حل هذا التعارض بالوجوه المعروفة: الترجيح أو الجمع بين النصوص، من دون حاجة إلى التعسف في إثبات دور الخيال، خاصة أن المؤلف كان يورد النصوص دون النظر في أسانيدها، ولهذا كان كثيراً ما يحكم بوجود التعارض بين النصوص دون أن يدرك أن بعضها ساقط وضعيف في ميزان المحدثين.

وفلسفة المخيال هي فلسفة تقوم في أصلها على طرد فكرة المتخيل في كل ما لا يتصوره العقل أو يقصر عن إدراكه من النصوص، وأن النصوص المقدسة نهضت أساساً على الأساطير، والصور المتخيلة، إلى حد أن هذه البنية الأسطورية مثلت سدى هذه النصوص، ولحمتها، ودليل إبداعها. (ينظر: متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي والإسلامي، لحمادي المسعودي ص:٢٦٧)، وهذه الفلسفة هي في حقيقتها فلسفة مستوردة، لم يأت بها هؤلاء من تلقاء أنفسهم، إذ كان الفيلسوف الفرنسي سبينوزا يستخدمها كثيراً في نقده لنصوص الكتاب المقدس (ينظر: رسالة في اللاهوت، لسبينوزا، تعريب حسن حنفي، ص:٢٢٧). ومن المؤلفات التي اعتمدت هذه الفلسفة في قراءة النصوص الشرعية ـ بالإضافة إلى كتاب منصف الجزار وحمادي المسعودي ـ كتاب: ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، لبسام الجمل، والعجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، لوحيد السعفي.

كلّ ما في كتابي البخاري ومسلم مما حكما بصحته من قول النبي ﷺ لما ألزمته الطلاق، ولا أحنثته؛ لإجماع علماء المسلمين على صحّتهما»[1]. وقال محمد بن يوسف الشافعي: «وكتاباهما ـ يعني: البخاري ومسلم ـ أصحّ الكتب بعد كتاب الله العزيز»[2]. وقال الحافظ أبو علي النيسابوري: «ما تحت أديم السماء، أصح من كتاب مسلم»[3]. وقال أبو إسحاق الإسفراييني: «أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بصحة أصولها ومتونها»[4]. وقال الحافظ العلائي: «الأمة اتفقت على أن كل ما أسنده البخاري ومسلم في كتابيهما الصحيحين، فهو صحيح لا ينظر فيه»[5]. وقال ابن الصلاح والعراقي: «وكتاباهما ـ يعني: البخاري ومسلم ـ أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز»[6]. وقال النووي: «أول مصنّف في الصحيح المجرّد، صحيح البخاري، ثم صحيح مسلم، وهما أصح الكتب بعد القرآن، والبخاري أصحّهما، وأكثرهما فوائد، وقيل: مسلم أصح، والصواب الأول»[7]. ويقول أيضاً: «اتفق العلماء ـ رحمهم الله ـ على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان ـ البخاري ومسلم ـ وتلقتهما الأمة بالقبول»[8]. وقال القسطلاني: «وقد اتفقت الأمة على تلقي الصحيحين بالقبول، واختلف في أيّهما أرجح، صرّح الجمهور بتقديم صحيح البخاري، ولم يوجد عن أحد التصريح بنقضه»[9]، وغير ذلك من النصوص.

غير أن هذا الاستقبال الحافل لهذين الكتابين لم يعجب بعض أصحاب هذا الاتجاه، فذهبوا إلى الإزراء بمكانة الصحيحين، وأن هذا من باب الغلو والتعصب؛ فإن الإجماع على صحة هذين الكتابين؛ يعني: عصمة مؤلفيهما من جهة، وتقديس كتبهما البشرية من جهة أخرى، وهذا معلوم بطلانه في الشرع؛ لأنه لا عصمة إلا للمعصوم ﷺ ولا قدسية إلا للقرآن[10].

---

(١) مقدمة شرح مسلم، للنووي، ص:١٩.

(٢) هدي الساري، لابن حجر، ص:٨.

(٣) فتح المغيث، للسخاوي ١/ ٢٧.

(٤) المرجع السابق، ١/ ٥٠.

(٥) النقد الصحيح لما اعترض عليه من أحاديث المصابيح ٢/ ٢.

(٦) مقدمة ابن الصلاح، ص:١٠، والتقييد والإيضاح، للعراقي، ص:٢٥.

(٧) التقريب، للنووي، ص:٣.

(٨) شرح صحيح مسلم، ص:١٥.

(٩) إرشاد الساري ١/ ١٩.

(١٠) ينظر: القرآن وكفى مصدراً للتشريع، لأحمد صبحي، ص:١٠٨، وصحيح البخاري من منظور آخر، =

وأول ما يمكن أن ندفع به هذا الإشكال هو أن نقول: إن ما نقل عن العلماء من دعوى الإجماع على صحة الصحيحين لا يعني بحال عصمة مؤلفيهما ولا قدسية كتابيهما، فذلك لم يكن مراداً عند هؤلاء الأئمة، ولو صح هذا المعنى لأدى ذلك إلى التثريب والطعن في كل من تعرض للكتابين من العلماء بنقد أو مناقشة، وهذا ما لم يكن، فقد وجه بعض النقاد نقداً علمياً لبعض الأحاديث في الصحيحين، كما سيأتي، ولم يثرب عليهم أحد ممن جاء بعدهم.

إضافة إلى ذلك فإنه لا يلزم من نفي العصمة عن البشر أن نثبت عليهم الأخطاء في كل عمل يعملونه، وإنما يكفي لنفي ذلك أن نحكم عليهم بالوقوع في جنس الخطأ وليس عينه، فالإنسان مثلاً قد يعمل عملاً، ويكون فيه من الإتقان والاحتياط ما يجعلك تحكم عليه بالسلامة من الخطأ والقصور.

وعلى هذا فإن الحكم على الكتابين بالصحة، وإن كان لا يعني ادعاء العصمة لهما؛ فإنه لا يستلزم في المقابل حصول الخطأ فيهما؛ لأن متعلق العصمة هو الأشخاص دون الأعمال، ونتيجة لعدم إدراك هذا المعنى دخل الالتباس على من يعترض في هذه المسألة.

وعلى افتراض أن متعلق العصمة هو الأعمال وليس الأشخاص، فإن وقوع الخطأ في الصحيحين ليس بالضرورة أن يكون له ارتباط بالصحة والثبوت للنصوص، إذ قد يكون الخطأ في تراجم الأبواب، أو في استنباطات المصنف من النصوص، أو نحو ذلك، مما ليس له تعلق بالثبوت من عدمه[1].

كما أن المراد بالإجماع على صحة الكتابين، هو الإجماع المجمل، أو الإجماع الكلي؛ بمعنى: أن الإجماع وقع على عامة الأحاديث، إلا أحاديث يسيرة، كانت محل خلاف، وسيأتي لاحقاً أن تلك الأحاديث المنتقدة على الصحيحين من قبل الحفاظ، لا تساوي في النسبة شيئاً من المجموع العام لأحاديث الصحيحين.

موقف بعض النقاد من الصحيحين:

لا يعني حصول الإجماع على صحة الصحيحين أنه لم يقع نقدٌ من بعض العلماء

= لعلاء السعيدي، ص:١٠، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٢٣، وينظر: كتاب المأزق في الفكر الديني، لنضال عبد القادر الصالح، ص:١٧٧، وهموم مسلم، والتفكير بدلاً عن التكفير، له أيضاً، ص:١١٠. وهذه الإشكالية أو الدعوى تثار في كثير من الحوارات التلفزيونية، والمنتديات الإلكترونية.

(١) ينظر: موقع «الإسلام اليوم» وفيه جواب نافع للشريف حاتم العوني عن الطعون الموجهة لصحيح البخاري.

لهذين الكتابين، بل إنه وقع النقد بالفعل، وتكلم العلماء في عدد محدود من الأحاديث فيهما، ومن أقوالهم في ذلك:

قال ابن الصلاح: «...لتلقي الأمة كل واحد من كتابيهما ـ يعني: البخاري ومسلم ـ بالقبول على الوجه الذي فصلناه من حالهما فيما سبق، سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ ـ كالدارقطني ـ وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن، والله أعلم»[1]. وقال في موضع آخر: «جميع ما حكم مسلم بصحته من هذا الكتاب فهو مقطوع بصحته، والعلم النظري حاصل بصحته في نفس الأمر، وهكذا ما حكم البخاري بصحته في كتابه؛ وذلك لأن الأمة تلقت ذلك بالقبول، سوى من لا يعتد بخلافه ووفاقه في الإجماع»، ثم قال: «وإذا عرفتَ هذا فما أخذ عليهما من ذلك وقدح فيه معتمد من الحفاظ فهو مستثنى مما ذكرناه؛ لعدم الإجماع على تلقيه بالقبول وما ذلك إلا في مواضع قليلة»[2]، وقال النووي: «أمَّا قول مسلم: «ليس كل صحيح عندي وضعته هنا، وإنما وضعت ما أجمعوا عليه»، فمشكل؛ فقد وضع فيه أحاديث كثيرة مختلفاً في صحتها؛ لكونها من حديث من ذكرناه، ومن لم نذكره ممن اختلفوا في صحة حديثه»[3]. وقال الحافظ العراقي: «قال محمد بن طاهر في كتابه «شروط الأئمة: «شرط البخاري ومسلم أن يخرجا الحديث المتفق على ثقة نقلته إلى الصحابي المشهور»، وليس ما قاله بجيد؛ لأن النسائي ضعَّف جماعة أخرج لهم الشيخان أو أحدهما»[4]. وقال ابن تيمية: «وكذلك في صحيح مسلم، فيه ألفاظ قليلة غلط فيها الراوي، وفي تفسير الأحاديث الصحيحة مع القرآن ما يبين غلطها»[5].

وهذه ـ تقريباً ـ أهم المقالات التي تناولت الصحيحين أو أحدهما بالنقد على وجه العموم، أمَّا ما وقع لبعضهم من نقد لحديث بعينه دون تأليف كتاب مستقل في هذا، فهذا باب يطول استقصاء النصوص فيه.

وكذلك أُلِّف في نقد بعض أحاديث الصحيحين مؤلفات مستقلة، من قبل بعض النقاد، وسأسرد الآن أسماء هذه الكتب مع مؤلفيها ملحقاً بها كتب الدفاع عن الصحيحين، **وهي على النحو التالي**:

١ ـ أبو الفضل ابن عمار الشهيد (ت٣١٧هـ)، وله كتاب اسمه: «علل الأحاديث في

---

(١) مقدمة ابن الصلاح، ص:١٠.

(٢) صيانة صحيح مسلم، ص:٨٦.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١/٣٣.

(٤) فتح المغيث، للعراقي، ص:٢١.

(٥) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ١/٣٩١.

كتاب الصحيح لمسلم»، وهو خاص ببعض الأحاديث في صحيح مسلم، وقد ذكر فيه ستة وثلاثين حديثاً، رواها مسلم في صحيحه، وفيها علة[1].

٢ ـ الإمام الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، وهو أشهر من عرف بنقد أحاديث الصحيحين، وله في هذا كتابان: **الأول**: كتاب «العلل» وقد ذكر فيه مجموعة كبيرة من الأحاديث وبيَّن عللها، ومن بين هذه الأحاديث مجموعة يسيرة رواها البخاري ومسلم. **والثاني**: كتاب «التتبع» وقد انتقد في كتابه هذا بعض الأحاديث في الصحيحين أو في أحدهما، وبلغت الأحاديث مائتين وثمانية عشر حديثاً[2]. إضافة إلى كتابه «العلل».

٣ ـ أبو مسعود الدمشقي (ت٤٠١هـ)، وله كتاب اسمه: «الأجوبة لأبي مسعود الدمشقي عما أشكل الدارقطني على صحيح مسلم»، وقد جمع فيه بعض انتقادات الحافظ الدارقطني لبعض الأحاديث في صحيح مسلم، وعددها خمسة وعشرون حديثاً، وقد أجاب عنها كلها[3].

٤ ـ أبو علي الجياني، (ت٤٩٨هـ)، وله في هذا كتاب اسمه: «تقييد المهمل وتمييز المشكل»، وأصل الكتاب كما هو ظاهر من عنوانه هو بيان أسماء الرواة المهملين من شيوخ البخاري، وذكر أنسابهم وألقابهم، إلا أنه ذكر في أثنائه بعض أوهام الرواة في الصحيحين[4].

٥ ـ رشيد الدين، أبو الحسين العطار (ت٦٦٢هـ)، وله كتاب اسمه: «غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأسانيد المقطوعة». وقد أورد فيه سبعة وستين حديثاً (٦٧) من الأحاديث التي وصفت أسانيدها بالانقطاع، وأجاب عن كل واحد منها إجابة مفصَّلة[5]. وقال في مقدمة كتابه: «فربما توهَّم الناظر في كتابه ممن ليس له عناية بالحديث، ولا معرفة بجمع طرقه: أنها من الأحاديث التي لا تتصل بوجه، ولا يصح الاحتجاج بها؛ لانقطاعها، وقد رأيت غير واحدٍ يلهج بذكرها، ويظنها على هذه الصفة، وليس الأمر كذلك، بل هي متصلة كلها ـ والحمد لله ـ من الوجوه الثابتة التي نوردها فيما بعد إن شاء الله»[6].

---

(١) طبع الكتاب بدار الهجرة، بتحقيق علي الحلبي.

(٢) وقد طبع الكتابان في كتاب واحد، بتحقيق: مقبل بن هادي الوادعي. وقد ناقش ربيع مدخلي في كتابه «بين الإمامين مسلم والدارقطني» الأحاديث التي انتقدها الدارقطني على مسلم، التي تبلغ خمسة وتسعين حديثاً، (٩٥).

(٣) طُبع الكتاب بدار الورَّاق، تحقيق إبراهيم آل كليب.

(٤) طبع الكتاب في ثلاث مجلدات، نشر دار عالم الفوائد، بتحقيق محمد عزير وعلي العمران.

(٥) وقد أكمل محقق الكتاب سعد بن عبد الله آل حميّد ما فات المؤلف من طرق الأحاديث والآثار، كما نبَّه على بعض الأوهام التي وقع فيها المؤلف.

(٦) غرر الفوائد المجموعة، ص:١٠٨.

وهذه المحاولات النقدية من هؤلاء العلماء تذرع بها بعض أصحاب هذا الاتجاه على إسقاط الإجماع على صحة الصحيحين، وهذا يؤكد من جهة أن دعوى الإجماع على حجية الصحيحين غير صحيحة، ومن جهة أخرى يفتح المجال للاجتهاد في نقد أحاديث الصحيحين[1].

غير أن هذه المحاولات النقدية من قبل بعض العلماء لا يمكن الاحتجاج بها على تسويغ هذا النقد العقلي، **وذلك لأمرين**:

أ ـ الاختلاف في المنطلقات بين المحدثين ومخالفيهم:

إن ما وقع من نقد من الأئمة والمحدثين للصحيحين أو أحدهما، أو بعض نصوصهما، عائد كله إلى تعظيم السُّنَّة، والإيمان بحجيتها، وصيانتها، وبمعنى آخر أنهم حين يصدر منهم مثل تلك الانتقادات والأقوال في الصحيحين أو في أحدهما، فإنهم يستصحبون مع ذلك حجية السُّنَّة ولزوم بقائها وحفظها؛ فالدارقطني مثلاً وقع منه نقد لبعض الأحاديث في الصحيحين؛ لكن لم يؤثر عنه موقف سلبي من السُّنَّة، أو أنه استشكل حجيتها، بل أمضى حياته رَحِمَهُ اللهُ مدافعاً عنها، ومؤلِّفاً لكثير من الكتب العظيمة في خدمتها ـ وستأتي الإشارة إلى هذه المؤلفات ـ وهذا الاهتمام يعود لاعتقاده بأنَّ السُّنَّة هي وحي من ربِّ العالمين، بلَّغها رسول الله ﷺ إلى النَّاس.

أما أصحاب هذا الاتجاه، فإنهم يتشككون في هذه المسألة من أصلها، بل إن هذه المعاني غائبة عن نفوسهم، ومن ملاحظة أقوالهم ونقدهم يمكن أن أقول جازماً بذلك: إنك لا تكاد تجد أحداً ممن يخالف المحدثين في ذلك إلا لديه موقفٌ إشكاليٌّ ملتبسٌ من النصوص النبوية كلها، فأحدهم مثلاً يورد في كتابه بعض الملاحظات العلمية التي أوردها المحدثون على بعض أحاديث الصحيحين[2]، ثم بعد ذلك يقف موقف المتشكك من ثبوت السُّنَّة؛ لكونها أخبار آحاد![3]. وآخر يناقش مسألة الحكم بصحة هذه المدونات الحديثية في أحد المواضع من كتابه[4]، ثم في آخر الكتاب يقرر بأن مسألة عصمة النبي ﷺ في التبليغ لا تخلو من إشكال!![5] وهذا يعود بنا إلى المربع الأول في هذه المسألة، وهو حجية السُّنَّة!.

---

(١) ينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص:٤٨، وينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٢٣، وص: ٢٢٥، والإسلام والحرية، لمحمد الشرفي، ص:١١٣.

(٢) ينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص:٤٨.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص:١٢.

(٤) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:٢٢٠.

(٥) المرجع السابق، ص:٢٨٤.

إن معرفة هذه المواقف تجعلنا ـ من جهة ـ نستوعب جيداً مواقف أصحاب هذا الاتجاه، خصوم المحدثين في هذه القضية، ومن جهة أخرى تقطع الطريق على هؤلاء في توظيف كلام النقاد، وإسقاطه على آرائهم بما يخدم موقفهم الإشكالي والسلبي.

ب ـ الاختلاف في التأهيل العلمي بين هؤلاء النقاد وبين أصحاب هذا الاتجاه:

فكل من يعرف قدراً ـ ولو بسيطاً ـ من علوم الحديث، يدرك الفرق الكبير بين هؤلاء النقاد، وبين أصحاب هذا الاتجاه، من حيث التأهيل العلمي للطرفين، فلو أخذنا الناقد الإمام الدارقطني مثالاً على ذلك ـ وهو كما مرَّ معنا ممن انتقد بعض الأحاديث في الصحيحين ـ فهو إمام مؤهل غاية التأهيل في هذا العلم، بل إنه كان يسمى أمير المؤمنين في الحديث[1]، وله رحمه الله مصنفات خاصة في دقائق علم الحديث، ومن أشهر مصنفاته في علم الحديث وفنونه:

١ ـ سنن الدارقطني: وقد ذكر فيه مجموعة كبيرة من الأحاديث المرفوعة، ولكنها في أغلبها تعد من الأحاديث المعلولة، ولهذا جزم بعضهم بأن الدارقطني قصد من تأليفها ذكر الأحاديث المعلولة، وغرائب السنن[2].

٢ ـ العلل الواردة في الأحاديث النبوية: ويقع في عدة مجلدات، وقد خصَّصه للحديث عن أغمض وأدق أنواع علوم الحديث، وهو ما يسمى بعلم علل الحديث. وفيه ظهرت براعة هذا الإمام، ومن طالع كتابه هذا أيقن بعلو كعب هذا الحافظ ورفعة شأنه في هذا العلم، ففي هذا الكتاب الاستيعاب الدقيق لأحوال الرواة وطبقاتهم، وفيه أيضاً التمكن التام في معرفة الأسانيد، ووجوه الاختلاف فيها، فهو يذكر في الحديث الواحد عشرات الأوجه والطرق، ويرجح فيما بينها ببراعة متناهية[3].

٣ ـ المؤتلف والمختلف: وهو فن دقيق من فنون علوم الحديث، ويقصد به الأسماء التي تأتلف ـ أي: تتفق ـ في الخط صورتها، وتختلف في اللفظ صيغتها، مثل سلَّام ـ بالتشديد ـ وسلام ـ بالتخفيف ـ[4].

٤ ـ الإلزامات، وموضوعه تتبع الأحاديث التي ينطبق عليها شروط البخاري ومسلم في الأحاديث، وليست مخرجه في كتابيهما.

---

(١) ينظر في ترجمة هذا الناقد: تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي ١٢/ ٣٧، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ١٦/ ٤٥٤.

(٢) ينظر: الاستغاثة، لابن تيمية، ص: ٢٠، ومجموع الفتاوى، له ٢٧/ ١٦٦، والصارم المنكي، لابن عبد الهادي، ص: ٤٨، ونصب الراية، للزيلعي ١/ ٣٤٠.

(٣) ينظر مثلاً: حديث «**شيبتني هود وأخواتها**»: فقد تكلم عنه، وذكر طرقه، وأسانيده، وأوجه رواياته في أكثر من خمس عشرة صفحة. ينظر: العلل ١/ ١٩٣ ـ ٢١٠.

(٤) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص: ٢٠٧، ونزهة النظر، لابن حجر، ص: ١٦٤، والشذا الفياح، للأبناسي ٢/ ٦١٧، وفتح المغيث، للسخاوي ٣/ ٢٣٥.

٥ ـ التتبع، وموضوعه: تتبع الأحاديث التي وردت في الصحيحين، أو في أحدهما ولها علة.

٦ ـ الضعفاء والمتروكون، وقد خصصه ـ كما هو ظاهر من عنوانه ـ للرواة الضعفاء، والمتروكين، والحكم عليهم.

ومثل ذلك الكتب التي جمعها تلاميذه عنه، بطريقة الأسئلة الموجهة إليه، **ومنها**: سؤالات الحاكم النيسابوري، وسؤالات أبي عبد الرحمٰن السلمي، وسؤالات البرقاني.

وليس القصد هنا الإحاطة بجميع مؤلفات هذا الإمام فهي كثيرة ومتفرقة، لكن المراد هو الإشارة إلى أن من صدر منه نقد لأحاديث هذين الكتابين من العلماء، فإنَّ ذلك مقبول ومعتبر؛ لأجل أن هذا النقد صدر من إمام خبير بهذه الصنعة، وعارف بها، وأنه يملك التأهيل العلمي المطلوب.

هذا من جانب النقاد، أما من جانب أصحاب هذا الاتجاه فلم أعثر على مؤلَّف واحد لأيٍّ منهم، يتناول صُلب هذا العلم، وإنما كل مؤلفاتهم تقتصر على ذكر الإشكالات العقلية المجردة، فغاية ما يصلون إليه هو أن يعرضوا هذه الأحاديث على عقولهم، ثم يصدرون أحكامهم عليها دون مناقشة للقواعد التي وضعها النقاد أو الدخول في تفاصيلها.

فهل بعد هذا يمكن أن يصح القياس بين هؤلاء النقاد وأصحاب هذا الاتجاه؟!

نقد الأئمة للصحيحين: اتجاهه وطبيعته:

إن الاستدلال بحصول النقد للكتابين أو أحدهما من قبل النقاد على عدم الإجماع على صحة الصحيحين، غير مستقيم علميّاً؛ وذلك لأن هذا النقد من هؤلاء الأئمة ينصرف في أكثره إلى أمور غير مؤثرة في ثبوت الحديث من عدمه؛ فالدارقطني مثلاً تجد نقده ينصرف في أغلبه إلى الأسانيد دون المتون مع أن معناها ثابت من حديث آخر(١).

وقد قسَّم الحافظ ابن حجر الانتقادات التي وجهت لأحاديث الصحيح إلى خمسة أقسام، **وهي**:

القسم الأول: ما تختلف الرواة فيه بالزيادة والنقص من رجال الإسناد، والتعليل بالزيادة أو النقص، وهذا النوع كثيراً ما يكون في باب ما له متابع وعاضد، أو ما حفته قرينة في الجملة تقويه، ويكون التصحيح وقع من حيث المجموع.

---

(١) ينظر هدي الساري، ص: ٣٤٥.

القسم الثاني: ما تختلف الرواة فيه بتغيير رجال بعض الإسناد، فالجواب عنه ـ إن أمكن الجمع ـ بأن يكون الحديث عند ذلك الراوي على الوجهين جميعاً، فأخرجهما المصنف، ولم يقتصر على أحدهما، حيث يكون المختلفون في ذلك متعادلين في الحفظ والعدد، وإن امتنع بأن يكون المختلفون غير متعادلين، بل متقاربين في الحفظ والعدد، فيخرج المصنف الطريق الراجحة، ويعرض عن الطريق المرجوحة أو يشير إليها؛ فالتعليل بجميع ذلك من أجل مجرد الاختلاف غير قادح؛ إذ لا يلزم من مجرد الاختلاف اضطراب يوجب الضعف، فينبغي الإعراض أيضاً عما هذا سبيله، والله أعلم.

القسم الثالث منها: ما تفرَّد بعض الرواة بزيادة فيه، دون من هو أكثر عدداً أو أضبط ممن لم يذكرها، فهذا لا يؤثر التعليل به إلا إن كانت الزيادة منافية، بحيث يتعذر الجمع، أما إن كانت الزيادة لا منافاة فيها، بحيث تكون كالحديث المستقل فلا، اللَّهُمَّ إلا إن وضح بالدلائل القوية أن تلك الزيادة مدرجة في المتن من كلام بعض رواته، فما كان من هذا القسم فهو مؤثر.

القسم الرابع منها: ما تفرَّد به بعض الرواة ممن ضعف من الرواة، وليس في هذا الصحيح من هذا القبيل غير حديثين، وقد تبين أن كلاًّ منهما قد توبع.

القسم الخامس: ما حكم فيه بالوهم على بعض رجاله، فمنه ما يؤثر ذلك الوهم، ومنه ما لا يؤثر، ومنها ما اختُلف فيه بتغيير بعض ألفاظ المتن، فهذا أكثره لا يترتب عليه قدح؛ لإمكان الجمع في المختلف من ذلك[1].

قال الحافظ ابن حجر: «فهذه جملة أقسام ما انتقده الأئمة على الصحيح، وقد حررتها، وحققتها، وقسمتها، وفصلناها، لا يظهر منها ما يؤثر في أصل موضوع الكتاب ـ بحمد الله ـ إلا النادر»[2].

وقد خرَّج بعضهم نقد الحافظ الدارقطني وغيره لأحاديث الصحيحين على معنى أن ما انتقدوه لم يبلغ الدرجة العليا التي التزمها كل واحد منهما في كتابه، وأما صحة الحديث نفسه، فلم يخالف أحدٌ فيها[3].

وعليه؛ فمن الخطأ إطلاق القول بأن الدارقطني وغيره من النقاد طعنوا في أحاديث الصحيحين.

بل إن هذه المحاولات النقدية لهؤلاء النقاد هي مما يحسب للصحيحين لا عليهما،

---

(١) هدي الساري، ص: ٣٤٥.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) ينظر: الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، لأحمد شاكر، ص: ٣٥.

فلو أخذنا عمل الدارقطني مثالاً على أشهر وأكبر محاولة نقدية للصحيحين، فإن عدد الأحاديث التي انتقدها يبلغ مائة وثمانية عشر حديثاً (١١٨)، وعدد أحاديث الصحيحين مع المكرر تزيد على أربعة عشر ألف حديث، فهي إذاً نسبة لا تكاد تذكر بالنسبة لمجموع أحاديث الصحيحين، كما أننا إضافة إلى ذلك لو استعرضنا الأحاديث التي انتقدها الدارقطني في صحيح البخاري ومسلم لوجدناها تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي:

الأول: القسم المتفق عليه في التعليل، والمراد بها الأحاديث التي أعلها الدارقطني، وقد أشار البخاري أو مسلم ـ رحمهما الله ـ إلى علتها بما يفهمه أهل المعرفة، وفي كثير منها يذكر الدارقطني الخلاف، ولا يحكم بشيء.

والثاني: القسم الذي انتقده الدارقطني ويترجح فيه قول الشيخين.

والثالث: القسم الذي انتقده الدارقطني ويترجح فيه قوله. ولو قيست هذه الأحاديث التي يترجح فيها قول الدارقطني بمجموع أحاديث الصحيحين فإنها حتماً ستكون أقل من ١٪، وهي نسبة ضئيلة جدّاً، بل هي مما يؤكد صحة هذين الكتابين وعلو شأنهما[١].

وبناءً عليه؛ فإنه على افتراض التسليم بصحة ما انتقده بعض النقاد على الصحيحين من الأحاديث، فإنَّ هذا القدر عدد يسير جدّاً، «وليس في اليسير ما هو مردود بطريقة قطعية ولا إجماعية، بل غاية ما فيه أنه لم ينعقد عليه الإجماع، وأنه لا يعترض على من عمِل به، ولا على من توقَّف في صحته، وليس الاختلاف يدل على الضعف ويستلزمه. . . فليس مجرد ذكر الاختلاف بضائر للثقات من رجال الصحيحين، ولا مشعر بضعف حديثهم، وإنما الحجَّة في الإجماع لا في الخلاف، والإجماع لم ينعقد على ضعف شيء فيهما، وإنما انعقد على صحتهما، إلا ما لا نسبة له إلى الصحيح، فإنه وقع فيه الاختلاف، الذي هو ليس بحجة على الضَّعف ولا على الصحَّة، إذ لو دلَّ على شيء لم يكن بأن يدل على الضعف أولى من أن يدل على الصحة، إذ كل منهما قد قال به قائل، بل يكون القائل بالصحة أولى؛ لأنه مثبت، والمضعف للحديث إذا لم يبيِّن سبب التضعيف نافٍ، والمثبت أولى من النافي»[٢].

وخاتمة القول؛ فإننا لو أجرينا موازنة بين كلام هؤلاء النقاد وبين عمل الشيخين، لكانت النتيجة لمصلحة الشيخين؛ لعدة أمور، **منها**: تقدمهما في هذا الفن على

---

(١) منهج البخاري في تعليل الحديث، لأبي بكر كافي، ص: ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(٢) الروض الباسم، لابن الوزير ١/ ١٥٩.

غيرهما، **ومنها**: ما بذلاه من جهد في كتابيهما، حتى قال البخاري: «ما أدخلت في الصحيح حديثاً إلا بعد أن استخرت الله تعالى، وتيقنت صحته»[1]، وقال أحمد بن سلمة: «كنت مع مسلم في تأليف صحيحه خمس عشرة سنة»[2]. **ومنها**: موافقة كبار علماء الفن للشيخين على صحة أحاديث الكتابين. قال أبو جعفر محمود بن عمرو العقيلي: «لما ألَّف البخاري كتاب الصحيح، عرضه على أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، وغيرهم فاستحسنوه، وشهدوا له بالصحة، إلا في أربعة أحاديث، قال العقيلي: والقول فيها قول البخاري وهي صحيحة»[3].

أما الإمام مسلم فيقول: «عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي، فكل ما أشار أن له علة تركته»[4]. فإذا عرف هذا ـ وتقرر ما علمناه سابقاً من أنهما لا يخرجان من الحديث إلا ما لا علة له، أو له علة إلا أنها غير مؤثرة عندهما ـ فبتقدير توجيه كلام من انتقد عليهما يكون قوله معارضاً لتصحيحهما، ولا ريب في تقديمهما في ذلك على غيرهما، فيندفع الاعتراض من حيث الجملة[5].

ومع حصول إجماع الأمة على صحة أحاديث الصحيحين، إلا أن النقد العلمي الذي يلتزم بشروطه الموضوعية، ويرقى إلى المستوى المطلوب ليس فيه من بأس، حتى ولو كان موجهاً للصحيحين أو أحدهما، ولهذا لم تسجل لنا المصادر أن أحداً من العلماء ضلل أو بدَّع من توجه إلى هذين الكتابين بالنقد العلمي؛ كالدارقطني، وابن عمار الشهيد، وغيرهما؛ لأن هذه المحاولات مهما كانت درجة الموافقة أو المخالفة معها، فهي محاولات علمية جادة، يجب فهمها وتقديرها، وهي تأتي كما قلنا في سياق حراسة السُّنَّة وحماية دواوينها.

أما توظيف هذه المحاولات العلمية النقدية بإسقاطها على هذا المنهج العبثي الذي يتظاهر بالعلمية والحياد فليس بصحيح؛ لأن الجهة بين المنهجين منفكة تماماً، كما أشرنا سالفاً، وقد رأينا ـ كما سبق ـ أن من يتصدى لنقد الصحيحين أو أحدهما من قبل هذا الاتجاه يفتقد الحد الأدنى من التأهيل العلمي المطلوب.

إشكالية الإسرائيليات في الصحيحين:

الإسرائيليات: جمع إسرائيلية، نسبة إلى بني إسرائيل، والنسبة في مثل هذا تكون

(١) هدي الساري، لابن حجر ص: ٤٩٠.
(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٢/٥٦٦.
(٣) هدي الساري، ص: ٣٤٥.
(٤) ينظر: صيانة صحيح مسلم، لابن الصلاح، ص: ١٠٠.
(٥) ينظر: هدي الساري، ص: ٣٤٥.

لعجُز المركب الإضافي لا لصدره، وإسرائيل هو: يعقوب عليه السلام، وبنو إسرائيل هم: أبناء يعقوب، ومن تناسلوا منهم فيما بعد، إلى عهد موسى، ومن جاء بعده من الأنبياء[1].

مصادرها:

من أشهر المصادر للإسرائيليات: التوراة، والإنجيل، والزبور وهو كتاب داود عليه السلام، وأسفار الأنبياء، الذين جاؤوا بعد موسى ـ عليه وعليهم السلام ـ وتسمى التوراة وما اشتملت عليه من الأسفار الموسوية وغيرها «بالعهد القديم». وكان لليهود بجانب التوراة المكتوبة التلمود، وهو التوراة الشفهية، وهو مجموعة قواعد، ووصايا وشرائع دينية، وأدبية، ومدنية، وشروح، وتفاسير، وتعاليم، وروايات، كانت تتناقل وتدرس شفهيّاً من حينٍ إلى آخر.

ومن التوراة وشروحها، والأسفار وما اشتملت عليه، والتلمود وشروحه، والأساطير والخرافات، والأباطيل التي افتروها، أو تناقلوها عن غيرهم، كانت معارف اليهود وثقافتهم، وهذه كلها كانت المنابع الأصلية للإسرائيليات[2].

الموقف من الإسرائيليات:

يكاد أن يكون الرفض المطلق هو الموقف الذي يتبنَّاه أصحاب هذا الاتجاه العقلي من الإسرائيليات[3]، ولهذا فقد حاول أصحاب هذا الاتجاه استغلال تخفف المحدثين في رواية بعض الإسرائيليات؛ للهجوم على المحدثين، وتحميلهم تبعات انتشار الخرافة في المجتمع، فقال أحدهم: «ويقدِّم المحدثون لتبرير الإسرائيليات أقاويل هي مزيج من السذاجة والتحايل، فمع وجود الآيات الصريحة في القرآن عن تحريف الرهبان والأحبار للكتب المقدسة، الأمر الذي يستتبع البعد عنها؛ لأن الترخص في هذا يمكن أن يدخل على الإسلام هذه التحريفات»[4].

وفي جانب آخر يعيب أحدهم على المحدثين بأن ثمة تناقضاً منهجيّاً بين قبول الإسرائيليات وبين الحكم بعدالة الصحابة[5].

ومن يقرأ هذا الإشكال دون أن يكون لديه تصور صحيح عن موقف المحدثين من

---

(١) الإسرائيليات في التفسير والحديث، لمحمد حسين الذهبي، ص:١١.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) ينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٨٠.
(٤) الأصلان العظيمان، لجمال البنا، ص:٢٩٢. وينظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، ص:١٨٠.
(٥) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، ص:١٨٠.

الإسرائيليات فإنه من دون شك سيعود بالملامة على المحدثين، لكن الحقيقة الغائبة في هذا الإشكال هي أن موقف المحدثين لم يكن القبول المطلق، ولا الرفض المطلق، وإنما يقع بينهما ـ وإن كان إلى الرفض أقرب منه إلى القبول ـ.

وقد قسم العلماء الإسرائيليات إلى ثلاثة أقسام[1]:

القسم الأول: ما علمنا صحته مما بأيدينا من القرآن والسُّنَّة، فما وافق القرآن والسُّنَّة فهو حق وصدق، وما خالفه فهو باطل وكذب، وهذا النوع يجوز ذكره وروايته؛ للاستشهاد به ولإقامة الحجة عليهم من كتبهم.

ويدل على هذا القسم قوله ﷺ: «**بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَلا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**»[2]. قال ابن حجر: «أي: لا ضيق عليكم في الحديث عنهم؛ لأنه كان تقدم منه ﷺ الزجر عن الأخذ عنهم، والنظر في كتبهم، ثم حصل التوسع في ذلك، وكان النهي وقع قبل استقرار الأحكام الإسلامية، والقواعد الدينية؛ خشية الفتنة، ثم لما زال المحذور، وقع الإذن في ذلك؛ لما في سماع الأخبار التي كانت في زمنهم من الاعتبار»[3].

القسم الثاني: ما علمنا كذبه ولدينا ما يخالفه، وذلك مثل: ما ذكروه في قصص الأنبياء، من أخبار تطعن في عصمة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وهذا القسم لا يجوز روايته إلا على سبيل التحذير منه، وبيان بطلانه. وعلى هذا القسم يخرج ما ورد من نهي النبي ﷺ للصحابة عن روايته، والزجر عن أخذه عنهم، وسؤالهم عنه. ومن ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما: «كيف تسألون أهل الكتاب، وكتابكم الذي أنزل على نبيه ﷺ أحدث، تقرؤونه لم يشب، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله، وغيروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب، وقالوا: هو من عند الله، ليشتروا به ثمناً قليلاً، ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم، لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل عليكم»[4].

القسم الثالث: ما هو مسكوت عنه، لا من هذا، ولا من ذاك، إذ لم يثبت لدينا صدقه، ولا كذبه. وحكم رواية هذا القسم هو التوقف فيه، فلا نؤمن به، ولا نكذبه؛ لاحتمال أن يكون حقاً فنكذبه، أو باطلاً فنصدقه، ويجوز حكايته؛ لما تقدم من الإذن في الرواية عنهم.

---

(١) ينظر في هذا: الجامع، للخطيب ٢/ ١١٤، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية ١٣/ ٣٦٦، وأضواء البيان، للشنقيطي ١٩/ ٣٠٦.

(٢) أخرجه البخاري ٣/ ١٢٧٥ ح٣٢٧٤.

(٣) فتح الباري ٦/ ٤٩٨.

(٤) أخرجه البخاري ٦/ ٢٦٧٩ ح٦٩٢٩.

ولعل هذا القسم هو المراد بما رواه أبو هريرة حين قال: «كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: **«لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ، وَقُولُوا: آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ»**»(1)، «فلم ينه عن السماع والاستماع، وإنما نهى عن التصديق والتكذيب، ولا ريب أن المنهي عنه هو التصديق المبني على حسن الظن بصحفهم، والتكذيب المبني على غير حجة، فلو قامت حجة صحيحة، وجب العمل بها»(2). ونقل السخاوي عن بعض أشياخه قوله ـ عن هذا القسم ـ: «هذا دال على سماعه للفرجة لا للحجة»(3).

ومما يؤكد دقة منهجية المحدثين في التعامل مع الإسرائيليات أنهم وضعوا ضابطاً علميّاً في منع تسرب الإسرائيليات للنصوص، فقالوا: إذا قال الصحابي كلاماً لا يحتمل إلا الرفع، بمعنى أنه لا مجال للرأي فيه؛ كالإخبار عن الغيبيات، وترتيب الأجور على الأعمال، ونحو ذلك؛ فإن قوله له حكم الرفع إلى النبي ﷺ ما لم يكن الراوي معروفاً بالأخذ عن الإسرائيليات؛ كعبد الله بن سلام، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وغيرهما(4).

ثم إنه ليس ثمة تناقض بين مبدأ قبول الإسرائيليات، وبين الحكم بعدالة الصحابة؛ لأن قبول الإسرائيليات كما رأينا ليس هو على إطلاقه، بل فيه تفصيل يقع بين الرفض والقبول، ولو ثبت لدينا أن الصحابي يروي الخبر الإسرائيلي دون أن يميزه عن الخبر المرفوع إلى النبي ﷺ لأوجب ذلك التوقف في عدالته، وهذا ما لم يحصل لأحدٍ منهم، بل إنهم كانوا يميزون كل ذلك، كما جاء عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم.

أخيراً: ومن خلال عرض موقف المحدثين من الإسرائيليات، وموقف أصحاب الاتجاه العقلي، يمكن إيضاح المفارقات الفكرية التالية بين المنهجين:

الأولى: أن موقف المحدثين يتميز بالعقلانية والاعتدال، فهو مع إيمانه بأن القرآن هو الحاكم على الكتب السابقة، كما جاء وصفه في الآية الكريمة: ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]، وقد فسرت الآية بأن القرآن هو الرقيب على سائر الكتب المحفوظة من التغيير، ويشهد لها بالصحة والثبات(5). ومع ذلك فهو ينظر إلى صحف أهل الكتاب

---

(1) أخرجه البخاري 4/ 1630 ح4215.

(2) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: 125.

(3) فتح المغيث 1/ 131.

(4) المرجع السابق 1/ 130.

(5) ينظر: تفسير الطبري 10/ 377، وتفسير ابن كثير 3/ 128.

على أنها في أصلها صحف منزلة من عند الله، ولكن دخلها التحريف والتبديل، وعلى هذا فإنه من المحتمل أن يكون فيها بقية من صدق، ولأجل ذلك سمح المحدثون بهذه الدائرة الصغيرة لتلك الأخبار، مع تعطيل فاعليتها العقائدية، بوضع الضوابط العلمية التي سبق ذكرها. أما أصحاب هذا الاتجاه فكان موقفهم يفتقد هذا التوازن العقلي المطلوب، فغاب عنهم البعد الشرعي لتلك الصحف، ولهذا اختاروا الخيار الأسهل، وهو الرفض المطلق.

الثانية: أن موقف المحدثين كان موقفاً علمياً وسطيّاً، فهو لم يرفض الإسرائيليات رفضاً مطلقاً، ولم يقبلها قبولاً مطلقاً، بل قبل منها ما يتوافق مع الكتاب والسُّنَّة، ورفض منها ما يخالف ذلك، وجعل المنطقة الوسطى ـ وهي الأخبار التي لا تخالف، ولا توافق، كالقصص، والحكايات ـ منطقة مفتوحة من حيث الرواية، لكنه عطلها ـ كما قلنا ـ من حيث الفاعلية والتأثير، إذ أبطل مدلولها الاعتقادي، وذلك بتحييدها، وجعلها بين موقف الرفض والتصديق.

أما موقف الاتجاه العقلي فهو من حيث الموقع يقع في أقصى اليمين، ومن حيث العلمية لم يضع أي ضوابط لذلك؛ لأنه ـ كما قلنا ـ تبنى الخيار الأسهل، وهو خيار الرفض.

الثالثة: أن منهج المحدثين لا يستقبل الثقافة الوافدة بالقطيعة معها، أو مناصبتها العداء، وإنما ينفتح عليها، ويستقبلها باعتدال، دون أن يؤثر ذلك على الثقافة الأصلية، بينما منهج الاتجاه العقلي يقف معها موقف القطيعة، والمنابذة، ويرفض كل تفاصيل هذه الثقافة رفضاً مطلقاً.

إشكالية الإسرائيليات في الصحيحين:

من دون شك فإن وصف النص النبوي بأنه نص إسرائيلي ـ يعني: نزع القداسة عنه، وبالتالي هدر دلالته ومعناه، وهذا يدل من جهة أخرى على أن ترك هذا الأمر من دون منهج علمي يضبط مساره سيؤدي إلى إلغاء النصوص وانتهاك حرمتها.

ومصطلح الإسرائيليات من المصطلحات التي ترددت كثيراً في الخطاب العقلي المعاصر، فأطلقوه على النص عندما يستشكلون معناه[١]، وأطلقوه على النصوص المتعارضة[٢]، ووصفوا به أيضاً النص حينما يشابه نصّاً كتابيّاً في معناه، ولو كان ذلك

(١) ينظر: الحديث والقرآن، لابن قرناس، ص: ٨٠.

(٢) ينظر: التأثر المسيحي في تفسير القرآن، لمصطفى بو هندي، ص: ٢٤٢. وجناية قبيلة حدثنا، لجمال البنا، ص: ٢١.

من طرف خفي[1]، وأطلقوه أيضاً على النص الذي يكون راويه قد روى عن الإسرائيليات في بعض حديثه[2]. وسنتناول كل هذه الأسباب بشيء من التفصيل.

الاستشكال العقلي المجرد:

بمجرد أن يستشكل أحد من أصحاب هذا الاتجاه العقلي نصّاً من النصوص، ويريد إسقاطه ونزع دلالاته، يفزع إلى وصف هذا النص بصفة الإسرائيلية، وهذا الوصف - كما قلنا - يعني بكل تأكيد نزع القداسة عن هذا النص، وجعله كأي نص تاريخي آخر، قابل للخطأ وللصواب.

وبعد تتبع طويل لم أقف على تأصيل نظري لهذه الفكرة عند أصحاب هذا الاتجاه، وإنما وقفت على بعض النصوص النبوية التي حكم أصحاب هذا الاتجاه بوصفها بصفة الإسرائيلية، ومن خلالها ظهر لي أن أحد أبرز الأسباب التي تؤدي عند أصحاب هذا الاتجاه لهذه الفكرة هو الاستشكال العقلي المجرد للنص، فبمجرد أن يستشكل أحدهم معنى النص يفزع إلى هذه الفكرة.

ويظهر هذا من تعامل أحدهم مع حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَمْ يَتَكَلَّمْ في الْمَهْدِ إِلَّا ثلاثة: عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، وَصَاحِبُ جُرَيْجٍ، وكَانَ جُرَيْجٌ رجلاً عَابِداً، فاتَّخَذَ صَوْمَعَةً، فَكَانَ فِيهَا، فَأَتَتْهُ أُمُّهُ وَهُوَ يُصَلِّي، فقالَتْ: يَا جُرَيْجُ، فَقَالَ: يَا رَبِّ، أمي وصلَاتي، فَأَقْبَلَ عَلَى صلَاته فانْصَرَفَتْ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ أَتَتْهُ، وَهُوَ يُصَلِّي، فَقَالَتْ: يَا جُرَيْجُ، فَقَالَ: يَا رَبِّ أُمِّي وصلَاتي، فَأَقْبَلَ عَلَى صلَاته، فَانْصَرَفَتْ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ أَتَتْهُ وَهُوَ يُصَلِّي، فَقَالَتْ: يَا جُرَيْجُ، فَقَالَ: أَيْ رَبِّ أُمِّي وصلَاتي، فَأَقْبَلَ عَلَى صلَاته، فقالَتِ: اللَّهُمَّ لا تُمِتْهُ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى وُجُوهِ الْمُومِسَاتِ**[3]**، فَتَذَاكَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ جُرَيْجًا وَعِبَادَتَهُ، وَكَانَتِ امْرَأَةٌ بغِيٌّ يُتَمَثَّلُ بِحُسْنِهَا فَقَالَتْ: إِنْ شِئْتُمْ لأَفْتِنَنَّهُ لَكُمْ، قَالَ: فَتَعَرَّضَتْ لَهُ، فَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهَا، فَأَتَتْ رَاعِياً كانَ يَأْوِي إِلَى صَوْمَعَتِهِ، فَأَمْكَنَتْهُ مِنْ نَفْسِهَا، فَوَقَعَ عَلَيْهَا، فَحَمَلَتْ، فَلَمَّا وَلَدَتْ قَالَتْ: هُوَ مِنْ جُرَيْجٍ، فَأَتَوْهُ، فَاسْتَنْزَلُوهُ، وَهَدَمُوا صَوْمَعَتَهُ، وَجَعَلُوا يَضْرِبُونَهُ، فَقَالَ: مَا شَأْنُكُمْ؟ قَالُوا: زَنَيْتَ بِهَذِهِ البغيِّ فَوَلَدَتْ**

---

(١) ينظر: أكثر أبو هريرة، ص:٨٧، وص: ٩٢، ودين السلطان، لنيازي عز الدين، ص:١٦٥.

(٢) ينظر: أكثر أبو هريرة، ص:٦٥، وص: ٧٦، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٨٣، وسنة الأولين، لابن قرناس، ص:٧٥.

(٣) **المومسات**: جمع مُوْمِسَة - بضم الميم وسكون الواو وكسر الميم بعدها مهملة -، وهي الزانية، وتجمع على مواميس بالواو. (فتح الباري، لابن حجر ٦/ ٤٨١).

مِنْك، فَقَالَ: أَيْنَ الصَّبِيُّ، فجاؤوا بِهِ، فَقَالَ: دَعُونِي حَتَّى أصليَ، فَصَلَّى، فَلَمَّا انْصَرَفَ، أَتَى الصَّبِيَّ فَطَعَنَ فِي بَطْنِهِ، وَقَالَ: يَا غُلامُ مَنْ أَبُوكَ؟ قَالَ: فلَان الرَّاعِي»[1].

وقد علَّق أحدهم على هذا النص بقوله: «هذه الخرافة غير مقبولة، حتى ولو كتبت في كتاب للأساطير الشعبية؛ لأنها من الخرافات الإسرائيلية التي نهى الله ـ سبحانه ـ المؤمنين أن يستمعوا لمثلها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴿١٠٠﴾﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وقبل هذه الآية حذرنا القرآن منهم؛ لأن ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عمران: ٧٨]، ولكن يبدو أن القاص لم يعر تحذير الله وتهديده أي اهتمام، فتشبَّه بهم، ولوى لسانه مثلهم بهذه القصة، لنحسبها منسوبة للرسول، ولا ندري إن كان القاص من أهل الكتاب الذين تظاهروا بالإسلام ليبثوا مثل هذه الخزعبلات بين الناس»[2].

وقد حكمَ الكاتب على النص من البداية بأنه «خرافة غير مقبولة»، والخرافة تعني الكذب والدجل[3]، ثم بعد ذلك علَّلَ الحكم بقوله: «لأنها من الخرافات الإسرائيلية»، فيكون ملخص رأيه إذاً: أن هذه القصة خرافة؛ لأنها خرافة إسرائيلية!! فهو علل الحكم بالحكم! ثم بعد ذلك أسقط الآيات القرآنية على رأيه، لأجل إقناع القارئ وحصاره بين النصوص، فقال: «لأنها من الخرافات الإسرائيلية التي نهى الله ـ سبحانه ـ المؤمنين أن يستمعوا لمثلها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴿١٠٠﴾﴾ [آل عمران: ١٠٠] وهذا التوظيف السلبي لهذا النص لا يغير من الأمر شيئاً، فكلٌّ يستطيع أن يستدل بالنص على ما يريد، لكن الشأن أن يكون الاستدلال صحيحاً، وفي موضعه.

ونأتي هنا إلى محل الإشكال عند الكاتب الذي جعله يصدر هذا الحكم، فرغم أنه لم يفصح عنه، لكن الذي يظهر أن وجه الإشكال عنده هو كلام الرضيع في المهد، ومن دون شك فإن كلام الرضيع في المهد هو مخالف للسُّنَّة الكونية، فالمولود لا

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٤٠٤ ح١١٤٨، ومسلم ٨/ ٤ ح٦٦٧٣.

(٢) الحديث والقرآن، لابن قرناس، ص: ٨٠.

(٣) الخرافة تطلق على المكذوب من القول، وقيل: إن أصلها يعود إلى أن هناك رجلاً اسمه خُرَافَةُ، خطفته الجن، ثم رجع، فكان يُحدث بما رأى، فكذبه قومه، وقالوا: حديث خرافة، فصارت تطلق على كل مكذوب من القول، وقيل: إن أصلها يعود إلى الخرف وهو فساد العقل من الكِبَر. (ينظر: لسان العرب، لابن منظور ٩/ ٦٢، ومختار الصحاح، للرازي، ص: ١٩٦).

يتكلم إلا حينما يبلغ سنّاً محددة، لكن لا نسلم أن ذلك ممتنع شرعاً؛ فإن الله ﷻ قادر على ذلك، فمثلاً: لا أشك أن الكاتب يؤمن معي بأن عيسى عليه السلام قد تكلم في المهد بنص كلام الله - تعالى - وقد قص الله علينا قصته، إذ لما استنكر قوم مريم عليها السلام عليها أن تضع هذا الولد، وهي ليست بذات زوج، أشارت إليه، تطلب منهم أن يكلموه، فاستنكروا مقالتها تلك، إذ كيف يكلمون طفلاً رضيعاً لم يزل في مهده؟! ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾﴾ فنطق عيسى عليه السلام وهو في المهد بكلام فصيح: «﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾﴾ [مريم: ٢٩، ٣٠] إلى آخر القصة، فما الذي يجعل الكاتب يؤمن بقصة - عيسى عليه السلام - ويكذب بقصة جريج؟ مع أن كلتا الحالتين تتفقان على خرق السُّنَّة الكونية؟! فإذا كان الداعي لهذا الإنكار هو الامتناع الكوني، فيلزمه على هذا أن يطرد هذا الإنكار على كل ممتنع كوناً، ولو فعل ذلك، فلن يبقى له من الإسلام شيء؛ لأنه سينكر كثيراً من نصوص القرآن؛ كالآيات التي تحكي معجزات الأنبياء عليهم السلام؛ كتحول نار إبراهيم إلى برد وسلام ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩]، واستحالة عصا موسى عليه السلام إلى ثعبان ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾﴾ [الشعراء: ٣٢]، ومعجزات عيسى عليه السلام من جعل الطين طيراً بإذن الله، وإحياء الموتى ونحو ذلك: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [آل عمران: ٤٩]، ولا أظن أن الكاتب يذهب هذا المذهب، إنما السبب الحقيقي وراء ذلك، هو عدم إيمانه بهذه الأحاديث النبوية، وقد صرح بذلك في عدد من المواضع، ففي موضع يقول: «وأن الحديث لا يمكن أن يكون قد صدر من رسول الله بصورته التي في كتب الحديث، ولا يمكن أن يكون جزءاً من دين الله...»[(١)]، وفي موضع آخر قال: «وأنه لا يوجد له صحيح - صلوات الله عليه - ولا مسند، ولا موطأ»[(٢)]، فهذه العقيدة هي التي جعلت الكاتب يتعاطى مع هذه النصوص بهذه الرؤية الساذجة، ويكون من السهل عليه أن يصف كل حديث يستشكله بصفة الإسرائيلية.

ومن الأمثلة أيضاً: موقف أحدهم من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ؛ أنه قال: «**تَحَاجَّتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَقَالَتِ النَّارُ: أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَجَبِّرِينَ، وَقَالَتِ**

---

(١) الحديث والقرآن، لابن قرناس، ص: ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٤.

الْجَنَّةُ: فَمَا لِي لَا يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ وَغِرَّتُهُمْ، قَالَ اللهُ لِلْجَنَّةِ: إِنَّمَا أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَقَالَ لِلنَّارِ: إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عبادي، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا مِلْؤُهَا، فَأَمَّا النَّارُ فلَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ اللهُ ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ رِجْلَهُ، تَقُولُ: قَطْ قَطْ قَطْ، فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ، وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَلَا يَظْلِمُ اللهُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا، وَأَمَّا الْجَنَّةُ فَإِنَّ اللهَ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا»(١).

وقال ـ معلقاً على هذا النص ونصوص أخرى معه ـ: «إن إسرائيلية هذه الأحاديث هي مما لا يخفى، وبعدها عن الإسلام واضح وضوح الشمس، ثم هي لا تقدم حكماً مفيداً ولا تعرض قيمة معنوية ثمينة، وإنما تقحم المسلم في عالم الغيب، الذي استأثر الله تعالى بعلمه، ثم إن تصديق ما جاءت به يفتات على عقولنا ويسيء إليها، حتى يمكن فيما بعد أن تتقبل الخرافة، وأن ينطلي عليها الباطل؛ لأن الملكة الناقدة في العقل قد وهنت، أو أن أصحابها آثروا ألا يستخدموها، وفي جميع الحالات يتعطل العقل»(٢).

في هذا التعليق يجزم الكاتب بأن إسرائيلية هذه الأحاديث لا تخفى، وأن بعدها عن الإسلام واضح وضوح الشمس، ويعلل هذا الاستنكار العقلي بعدة أسباب، منها: أنها لا تُقدِّم حُكماً مفيداً، ولا تعرض قيمة معنوية ثمينة. **ومنها**: أنها تقحم المسلم في عالم الغيب، الذي استأثر الله ـ تعالى ـ بعلمه. **ومنها**: أن التصديق بها تعطيل للعقل.

ويمكن مناقشة السبب الأول ـ وهو أنها لا تقدم حكماً مفيداً ـ بالقول: إن هذا الحديث مليء بالأحكام، والتوجيهات المفيدة، وليس هذا مكان استقصائها، لكن **من أهمها**: إثبات وجود الجنة والنار، **ومنها**: أن التكبر والتجبر من أبرز الأسباب في دخول النار، **ومنها**: أن صفات العفوية، والبساطة، والسماحة، وحسن النيات، هي صفات محمودة؛ لأنها هي صفات الذين اختارهم الله لجنته، وهي القاسم المشترك بين الأصناف الثلاثة التي تدخل الجنة: المساكين، والضعفاء، وسقط الناس، **ومنها**: أن في هذا الحديث عزاء للمساكين والضعفة، بأن فواتهم حظهم من الدنيا يعقبه رفعة في الآخرة. كما أفاد الحديث إثبات القدم لله ـ تعالى ـ على وجه يليق به ـ سبحانه ـ من غير تمثيل ولا تعطيل(٣). وفي الحديث فوائد أخرى(٤)، لكن المقصود الإشارة إليه

---

(١) أخرجه البخاري ٤/ ١٨٣٦ ح٤٥٦٩، ومسلم ٨/ ١٥١ ح٧٣٥٤.

(٢) من مقالة إلكترونية لجمال البنا، بعنوان: إسرائيليات في صحيح البخاري.

(٣) ينظر: شرح السُّنَّة، للبغوي ١٥/ ٢٥٧.

(٤) ينظر: شرح مسلم، للنووي ١٧/ ١٨٢، وفتح الباري، لابن حجر ١٣/ ٤٣٦، وتحفة الأحوذي، للمباركفوري ٧/ ٢٣٨.

هو أنه إذا كان الكاتب لا يرى في الحديث فائدة تذكر، فغيره يرى فيه ما لا يمكن حصره من الفوائد.

أما السبب الآخر ـ وهو أن هذا الحديث يقحم المسلم في عالم الغيب، الذي استأثر الله بعلمه ـ فهذا اعتراض غير صحيح، وقد سبق مناقشته في مبحث سابق.

أما السبب الثالث ـ وهو أن التصديق بهذا الحديث يعطل العقل ـ فهو كلام غير علمي، يمكن نقضه بكلام مثله، فنقول: إن التصديق بكلام هذا الكاتب هو التعطيل الفعلي للعقل، ونحن نعتقد بيقين تام أن قراءة هذه الأحاديث الصحيحة، وفهمها، والتأمل في معانيها، هو مما يغذي العقل، ويرفع من منزلته.

كما أن هذا النص ليس فيه ما يدفعه العقل، بل جاء متوافقاً مع القرآن، ففي الحديث أن النار والجنة تتكلمان، وكذلك جاء في القرآن أن النار تتكلم، فقال سبحانه: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: ٣٠]، فإذاً ليس ببعيد أن يخلق الله في النار والجنة، حياة وفهماً وكلاماً، والله قادر على كل شيء[١]، ولهذا بوَّب البخاري على هذا الحديث بقوله: باب: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[٢]، إشارة إلى دلالة الآية على صحة معنى الحديث.

التعارض بين النصوص[٣]:

عندما تتعارض النصوص وتتقابل فيما بينها على وجه يظهر منه التعارض يلجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى إبطالها وإهدار دلالتها، وذلك بوصفها بصفة الإسرائيلية، فكأن هذا الوصف صار عندهم هو المفزع الأخير، الذي يفزع إليه هؤلاء عند تعذر الجمع بين النصوص، كما يظهر لهم[٤].

ومسألة تعارض النصوص هي مسألة نسبية ظنية، وليس من العلمية بمكان أن نهدر النصوص، ونصفها بالإسرائيلية لمجرد تعارضها؛ لأن وصف الأحاديث بهذه الصفة يعني إسقاط هذه النصوص وإلغاءها. ومعلوم أنه إذا ثبتت النصوص فلا يمكن بحال

---

(١) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ١٣/٤٣٦.

(٢) صحيح البخاري ٤/ ١٨٣٤.

(٣) المقصود بالتعارض الحقيقي بين النصوص هو: «تقابل حديثين نبويين على وجه يمنع كل منهما مقتضى الآخر تقابلاً ظاهراً». ينظر: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث في الفقه الإسلامي، لعبد المجيد السّوسوه، ص:٤٩.

(٤) ينظر: التأثر المسيحي في تفسير القرآن، لمصطفى بو هندي ص:٢٤٢، وجناية قبيلة حدثنا، لجمال البنا، ص:٢١.

أن يقع التعارض بينها، ومن يتوهم ذلك؛ فإن مرده إلى قصور المستشكل وضعف إدراكه. قال أبو الطيب الطبري: «وكل خبرين علم أن النبي ﷺ تكلَّم بهما فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين؛ لأن معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أمر ونهي وغير ذلك أن يكون موجب أحدهما منافياً لموجب الآخر، وذلك يبطل التكليف إن كانا أمراً ونهياً، وإباحة وحظراً، ويوجب كون أحدهما صدقاً والآخر كذباً إن كانا خبرين، والنبي ﷺ منزه عن ذلك، معصوم منه باتفاق الأمة، وكل مثبت للنبوة»(١).

والأمر كما قال الشاطبي رحمه الله: «إن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما، بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»(٢).

ولبيان اضطراب هذا المنهج لدى أصحاب هذا الاتجاه سنتناول بعض الأمثلة، منها ما قرره أحدهم(٣) بأن المسيح الدجال الذي ورد في كثير من الأحاديث هو في حقيقته مولَّد من التراث المسيحي، فهو على ذلك ينتمي إلى الإسرائيليات، التي تسربت إلى النصوص الشرعية، وينطلق من فكرة أن المسيح الدجال تنبني في أصلها على عقيدة المسيح المنتظر عند المسيحيين، ففي كتب المسيحية(٤) أن الأول يدعي كذباً أنه المسيح المنتظر، ويقوم بخوارق عظيمة، وعلى المؤمنين ألا يصدقوا دجله وكذبه، فيأتي المسيح الحقيقي، ويقتل هذا المسيح الكذاب، ويلقيه في النار. وعند تقرير ذلك يصل الكاتب إلى أصل الإشكال وهو أنه ورد في البخاري ومسلم روايات متناقضة في موضوع الدجال من جهتين: الأولى في صفته: ففي بعضها أنه أعور العين اليسرى(٥)، وفي أخرى أنه أعور العين اليمنى(٦). والثانية: في الجمع بين المبالغة في التحذير منه في بعض النصوص، وبين الإخبار في البعض الآخر بأنه إذا خرج لم ينفع نفساً إيمانها

---

(١) الكفاية، للخطيب، ص: ٤٣٣.

(٢) الموافقات، للشاطبي ٤/ ٢٩٤.

(٣) ينظر: التأثر المسيحي في تفسير القرآن، لمصطفى بو هندي، ص: ٢٤٢.

(٤) رسالة تسالونيكي الثانية ٢/ ٤، بواسطة التأثر المسيحي في تفسير القرآن، ص: ٢٤٢.

(٥) أخرجه مسلم ٨/ ١٩٥ ح٧٥٥١ من حديث حذيفة رضي الله عنه.

(٦) أخرجه البخاري ٣/ ١٢٦٩ ح٣٢٥٦، ومسلم ١/ ١٠٧ ح٤٤٤ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً، ويقول: «فالحقيقة أنه لا يمكن الجمع بين الفتنة التي يبتلى بها الإنسان فيحذر منها الأنبياء، وبين الفتن التي تأتي عند انتهاء دور الكتبة ورفع الصحف فلا ينفع إيمان ولا عمل، ومن ثم فلا تحتاج إلى كل هذا التحذير والتخويف!»[(١)].

ثم في الأخير ـ ونتيجة لهذا الاشتباك في النصوص ـ يقرر النتيجة التالية بقوله: «والحقيقة أن الثقافة الرائجة في عصور التدوين عن الدجال وما معه والمأخوذة عن أهل الكتاب، وجدت من يرفعها إلى النبي؛ ليكسبها قدسية الوحي، لكن اضطرابها وتناقضها من جهة، ومخالفتها لما رأيناه من عقائد الإسلام الأساسية من جهة ثانية يكشف عن الغلط الذي وقع فيه الذين دونوها، باعتبارها أقوالاً للنبي، وهو منها براء»[(٢)].

إن هذه المعالجة المبتسرة للنصوص على هذا النحو هي التي أدت إلى صناعة هذه الإشكالية وخلقها، وإلا فقد كان يمكن أن يجمع بين ما يوهم ظاهره التعارض من هذه النصوص بطريقة صحيحة، دون حاجة إلى التكلف في صناعة هذا المخرج، وقد جمع العلماء بينها بطريقة علمية صحيحة، ففي مسألة التعارض بين وصف عينه اليسرى بالعور، وعينه اليمنى، للعلماء في ذلك مسلكان:

إما الترجيح: وهو ترجيح حديث ابن عمر المتفق عليه، وهو الذي يقضي بوصف الدجال بالعور في عينه اليمنى، وذلك لكون هذا الحديث هو أصح من الحديث الآخر؛ لأن حديث ابن عمر متفق عليه، وحديث حذيفة تفرد به مسلم. وهذا رأي ابن عبد البر[(٣)].

أو الجمع بين النصوص: وهو أن تصحح الروايتان معاً، فيقال: تكون المطموسة والممسوحة هي العوراء الطافئة، بالهمز؛ أي: التي ذهب ضوؤها، وهي العين اليمنى كما في حديث ابن عمر، وتكون الجاحظة التي كأنها كوكب، وكأنها نخاعة في حائط، هي الطافية بلا همز، وهي العين اليسرى، كما جاء في الرواية الأخرى، وعلى هذا فهو أعور العين اليمنى واليسرى معاً، فكل واحدة منهما عوراء؛ أي: معيبة، فإن الأعور من كل شيء المعيب، وكلتا عيني الدجال معيبة، فإحداهما معيبة بذهاب ضوئها، حتى ذهب إدراكها، والأخرى بنتوئها[(٤)].

---

(١) ينظر: التأثر المسيحي في تفسير القرآن، لمصطفى بو هندي، ص:٢٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص:٢٤٥.

(٣) التمهيد ١٤/١٩٣.

(٤) شرح النووي لمسلم، ٢/٢٣٥، وفتح الباري، لابن حجر ١٣/٩٦.

أما التعارض بين التحذير منه، والإخبار بأن خروجه يعني نهاية الدنيا، وتوقف العمل، فليس في ذلك تعارض البتة؛ لأن المنفي في الآية الإيمان الحادث، أو التوبة الحادثة، أو أن المقصود أن هذه الأمور تلهي الإنسان عن العمل الصالح[1].

وهكذا حصل الجمع بين هذه النصوص دون حاجة إلى تشريع منهج غير علمي، يقضي بوصف كل حديث نتوهم وقوع التعارض فيه بصفة الإسرائيلية، فتظل النصوص بهذه الطريقة خاضعة لفهوم الناس وعقولهم المتفاوتة، ويمكن حينئذ لكل مبطل أن يعطل النصوص، ويلغيها بهذه الحجة، وهو ما ظهر عند بعض أصحاب هذا الاتجاه.

التشابه المعنوي مع بعض النصوص الكتابية:

من الإشكالات التي يطرحها بعض أصحاب الاتجاه العقلي إشكال وجود التشابه بين بعض الأحاديث النبوية في الصحيحين وبين بعض القصص الإسرائيلية، والنتيجة التي تترتب على ذلك، هي إثبات أن بعض الأحاديث كانت قبل روايتها موجودة في كتب أهل الكتب التي ترجمت إلى العربية في ذلك الوقت، وأنَّ هذه الإسرائيليات استحالت مع الزمن إلى أحاديث صحيحة على لسان الرسول ﷺ في البخاري ومسلم وغيرهما، واختلقت لها أسانيد لتصير حقيقة عند المسلمين[2].

ويظهر مما تقدم وبشكل جلي أن منشأ هذا الإشكال عندهم هو بسبب التشابه بين النصوص النبوية، وبين بعض النصوص الكتابية، وهذا الإشكال يمكن بيان عدم موضوعيته إذا أدركنا أن دليل التشابه هو في دلالاته المنطقية لا يعدو أن يكون دليلاً ظنيّاً، فالاشتباه يقابله الاختلاف، والأول ظن، والثاني يقين، فهو إذاً يقابل اليقين.

وعلى التسليم بحصول التشابه بين النصوص النبوية والنصوص المنقولة عن أهل الكتاب ـ وهذا يعني أن المتأخر ناقل عن المتقدم ـ فإنَّ هذا يمكن تفسيره لمصلحة النصوص وليس ضدَّها؛ فنقول: إن هذا التشابه يدل على توَحّد المصدر في الاثنين معاً؛ فالنصوص الكتابية كما هي في أصلها وحي من ربِّ العالمين، فالسُّنَّة كذلك أيضاً.

وأخيراً؛ فإنه كما جاء في السُّنَّة هذا التشابه فقد وقع في القرآن مثل ذلك، وذلك في كثير من المواضع فكيف يمكن توجيه ذلك بالنسبة للقرآن؟! وهل يقرر المعترض

---

(١) ينظر: المفهم، للقرطبي ٧/٣٠٨، ولوامع الأنوار، للسفاريني ٢/١٣٦.

(٢) البدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام، لحسني يوسف الأطير، ص:٨، وينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:٨٧، وص: ٩٢، ودين السلطان، لنيازي عز الدين، ص:١٦٥، وينظر: المقالة الإلكترونية لجمال البنا بعنوان «إسرائيليات في البخاري».

نفس النتيجة التي وصل إليها بالنسبة للحديث؟! إن كان الجواب بالإيجاب فهذا يعني عدم إيمان المعترض بعصمة القرآن من التحريف، وهذا ينافي الإسلام من أصله، وإن كان الجواب بالنفي فيكون الاعتراض باطلاً.

ومن الأمثلة التي ساقها أحدهم للتدليل على هذه الفكرة: حديث عُكَّاشة بن مِحْصَن، لما ذكر ﷺ أن سبعين ألفاً من أمته يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، وصفهم بقوله: «**هُمُ الَّذِينَ لَا يَرْقُونَ، وَلَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**». فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ فَقَالَ: ادْعُ اللهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. فَقَالَ: «**أَنْتَ مِنْهُمْ**»، ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ: ادْعُ اللهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، فَقَالَ: «**سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ**»[(١)]. حيث خَلص الكاتب إلى أنَّ هذا النص مستمدٌّ من النصوص الكتابية، وأنه لا يمكن أن يعرف مصدر هذا الحديث من لم يقرأ ويعرف كتب أهل الكتاب؛ كالتوراة، والإنجيل، والتلمود[(٢)]. ثم بنى الكاتب هذا الحكم على مقدمتين:

الأولى: أن هذا الحديث يحمل فكرة غير إسلامية، وهي أن يدعو رجل الدين أو الإمام أو الشيخ للمسلم؛ لأنه ليس بين العبد وربه وسيط آخر ليدعو الله بدلاً عنه.

والثانية: أن أسلوب هذا الحديث ليس أسلوباً إسلامياً، فهو يجري على أسلوب النصوص الكتابية ذاته.

ثم بدأ الباحث ينقل قصة طويلة للنبي إسحاق عليه السلام وفيها أن إسحاق عليه السلام لما كبر سنه، أراد أن يبارك ابنه البكر «عيسو» فطلب منه أن يأتيه بصيد من البرية، ويصنع لأبيه أطعمة حتى يدعو له، فتآمرت زوجته مع ابنه الأصغر يعقوب، الذي كانت تحبه أكثر من بكرها «عيسو» فيدعو الأب ليعقوب، وهو يعتقد أنه يدعو لعيسو، وعندما يعود الأخ الأكبر، ويقدم الطعام لأبيه، يكتشف الذي حصل، ولكنه يقول لابنه: لا أستطيع أن أدعو لك، وأباركك؛ لأنه سبق ودعوت لأخيك يعقوب قبلك»[(٣)].

ويمكن مناقشة هذا المثال بعدم التسليم - في المقدمة الأولى - بأن بشارة النبي ﷺ لعكاشة بدخوله الجنة بغير حساب تعني الوساطة مع الله؛ لأن النبي ﷺ بما يعلمه من أمر الله - تعالى - أخبر أن عكاشة من أهل الجنة، وليس هذا من الوساطة مع الله في شيء، فالله عز وجل يقول: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧].

---

(١) أخرجه البخاري ٥/ ٢١٧٠ ح٥٤٢٠، ومسلم ١/ ١٣٧ ح٥٤٩ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) دين السلطان، لنيازي عز الدين، ص: ١٦٥.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أما المقدمة الثانية، وهي أن هذا الحديث يشابه في أسلوبه النص الكتابي الذي أورده الكاتب، فليست مقدمة صحيحة؛ لأن التشابه كما مر معنا دليل غير صحيح، ومنقوض من أصله، وعلى افتراض صحة هذا الدليل، فلا نسلم بصحة المدلول، فليس هناك تشابه بين النصين إطلاقاً إلا في جملة واحدة!، كما أن المعنيين في النصين متباينان جدّاً! فالنص النبوي يخبر فيه الرسول ﷺ بأن عكاشة سيدخل الجنة، وفي النص الكتابي يأتي ابن إسحاق إلى أبيه ليطلب منه التعميد والتبريك، وهذا ليس من دين الإسلام في شيء؛ لأن التعميد عقيدة كتابية خالصة[1].

ومن الأمثلة أيضاً: أورد الكاتب نفسه حديث أبي قتادة: «**مَنْ رآني فَقَدْ رَأى الْحَقَّ**»[2]، ثم يعقِّب عليه قائلاً: «والحق عند المسلمين هو الله». ثم يورد بعده ما ورد في بعض الأسفار اليهودية ـ مما يراه مشابهاً للنص النبوي ـ وهو قوله: «إني أعلم أين تسكن حيث عرش الشيطان»[3].

ويمكن اختصار التعليق على هذا الكلام من جهة واحدة ـ وسألتمس العذر للكاتب ما استطعت إلى ذلك سبيلاً ـ وهي أن الكاتب فهم من النص النبوي ـ كما يظهر من تعليقه عليه ـ أن الحقَّ هو الله، فيكون معنى الحديث عنده: من رآني فقد رأى الله، وهذا كلام باطل قطعاً، فلم يقل أحد إن الحق في هذا الحديث هو الله، بل عامة الشرَّاح متفقون على أن معنى الحديث هو: من رآني في المنام فقد رأى الحق؛ أي: الرؤيا الصحيحة، وليست الباطلة؛ من أضغاث الأحلام ونحوها[4]. وبناء على ذلك؛ فإن ما أورده الكاتب ـ من النص التوراتي ـ ليس له تعلق بالنص، لا من قريب، ولا من بعيد، وإذا بطلت المقدمة بطلت النتيجة.

عناية بعض الرواة بالأخبار الإسرائيلية:

يطرح بعض أصحاب الاتجاه العقلي إشكالاً حول الأثر الذي يتركه الرواة الذين عرفوا بالأخذ عن الإسرائيليات على النص المروي، ومن أشهرهم مثلاً: أبو هريرة وعبد الله بن سلام، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم وكعب الأحبار من التابعين، وهذا من شأنه أن يجعل احتمال خلط الراوي بين ما يرويه عن رسول الله ﷺ وبين ما

---

(١) ينظر حول مفهوم التعميد: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، لعبد الله الترجمان الميورقي، ص: ١٣٤ ـ ١٣٩، ومحاضرات في النصرانية، لمحمد أبو زهرة، ص: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) أخرجه البخاري ٦/ ٢٥٦٨ ح٦٥٩٥، ومسلم ٧/ ٥٤ ح٦٠٥٨.

(٣) دين السلطان، لنيازي عز الدين، ص: ٣٥٣.

(٤) ينظر: النهاية، لابن الأثير ١/ ٤١٣، وشرح مسلم، للنووي ١٥/ ٢٤، وفتح الباري، لابن حجر ١٢/ ٣٨٨، وتحفة الأحوذي، للمباركفوري ٦/ ٤٥٧.

يأخذه من صحف أهل الكتاب أمراً وارداً ومحتملاً، وقد وقع في بعض كتب السُّنَّة كالصحيحين، الرواية عن بعض هؤلاء الرواة الذين اشتهروا بالرواية عن أهل الكتاب[(١)].

ولبيان موضوعية هذا الإشكال من عدمها، لا بد من دراسة علاقة هؤلاء الرواة بالأخبار الإسرائيلية، وهل تسللت بالفعل إلى حديثهم، كما يقول هؤلاء؟ وإذا كان ذلك، فما هي نسبة هذه الأحاديث بالنسبة لمروياتهم؟

أبو هريرة:

سبق الحديث عن هذا الصحابي الجليل في مبحث سابق، ونتحدث هنا عن علاقته بالروايات الإسرائيلية، وهل تسربت إلى حديثه؟

يطرح بعض أصحاب هذا الاتجاه بعض الإشكالات حول تسرب الإسرائيليات إلى مرويات أبي هريرة، ومن دلائله عندهم أن أبا هريرة قد تأثر في رواياته بعبد الله بن سلام[(٢)]، وبكعب الأحبار[(٣)]. أو كما يعبِّر أحدهم بأنه تأثر بأساتذته الإسرائيليين[(٤)]، وعامة من يثبت تأثر أبي هريرة بالأخبار الإسرائيلية وبكعب الأحبار يستدل بما رواه مسلم في «التمييز» عن بسر بن سعيد، قال: «اتقوا الله وتحفَّظوا من الحديث، فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة، فيُحدِّث عن رسول الله ﷺ ويحدِّثنا عن كعب الأحبار، ثم يقوم، فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله ﷺ عن كعب، وحديث كعب عن رسول الله، وفي رواية: يجعل ما قاله كعب عن رسول الله، وما قاله رسول الله عن كعب، فاتقوا الله وتحفَّظوا في الحديث»[(٥)].

إلا أن هذا النص لا يدل بحال على حصول هذا التأثر، وذلك لعدة اعتبارات:

منها: أنَّ دلالة هذا النص على عدم تأثر أبي هريرة بالروايات الإسرائيلية أظهر من دلالته على التأثر، فقد دلَّ هذا النص على أن أبا هريرة كان يميز بين ما يرويه عن رسول الله ﷺ وبين ما يرويه عن كعب، ولكن كان «بعض» من كان يحضر مجلس

---

(١) ينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:٦٥، وص: ٧٦، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٨٣، وسُنَّة الأولين، لابن قرناس، ص:٧٥.

(٢) ينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:٨٣.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص:٦٢، وص: ٦٥، وص: ٧٢، ونحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، لإسماعيل الكردي، ص:٢٤٣، وهموم مسلم، التفكير بدلاً عن التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص:١٠٥.

(٤) ينظر: السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص:٢٦٧.

(٥) التمييز، ص:١٧٤. وقد استدل بهذا النص ـ على تأثر أبي هريرة بمرويات كعب ـ إسماعيل الكردي كما في كتابه: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص:٢٤٤.

تحديث أبي هريرة يخلط بين ما يرويه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ وبين ما يرويه عن كعب، ويقع مثل هذا ممن يحضر المجلس من ضعفاء الضبط ومن لا عناية له بالعلم، ومثل هؤلاء لا يوثقهم الأئمة ولا يحتجون بأخبارهم[١].

ومنها: أنه جاء في بعض النصوص أن أبا هريرة كان لا يقبل من كعب نصّاً يخالف حديث رسول الله ﷺ، ومن ذلك أن أبا هريرة لما أخبر كعباً بحديث فضل يوم الجمعة، وأن فيه ساعة لا يصادفها مؤمن وهو في الصلاة، يسأل الله شيئاً، إلا أعطاه إياه، فقال كعب: ذلك يوم في كل سنة، فردَّ عليه أبو هريرة، وقال: بل هي في كل يوم جمعة، فقرأ كعب التوراة، ثم قال: صدق رسول الله ﷺ هو في كل جمعة[٢].

ومن الاعتبارات ـ أيضاً ـ: أن الأصل في حديث أبي هريرة هو أن يكون مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ فإذا روى عن غيره فإنه يبين ذلك، ويدل على هذا النص التالي: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**فُقِدَتْ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، لَمْ يُدْرَ مَا فَعَلَتْ، وَإِنِّي لَا أُرَاهَا إِلَّا الْفَأْرَ، أَلَا تَرَوْنَهَا إِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الإِبِلِ لَا تَشْرَبُهُ، وَإِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الشَّاءِ شَرِبَتْهُ**»، فحدثت كعباً، فقال: أنت سمعت النبي ﷺ يقوله؟ قلت: نعم، قال لي مراراً، فقلت: أفأقرأ التوراة؟[٣]. فقوله: «أفأقرأ التوراة» استفهام إنكاري[٤]، وجاء في رواية مسلم: «أأقرأ التوراة» قال النووي: «هو بهمزة الاستفهام، وهو استفهام إنكار، ومعناه: ما أعلم، ولا عندي شيء إلا عن النبي ﷺ ولا أنقل عن التوراة، ولا غيرها، من كتب الأوائل شيئاً»[٥]. وفي رواية أخرى عند مسلم: «أفأنزِلَت علي التوراة»[٦]. كما دلَّ هذا النص على أنَّ أبا هريرة لم يكن يأخذ عن أهل الكتاب، كما قاله الحافظ ابن حجر[٧]، ولا يظهر لي أن أبا هريرة يقصد من هذا الاستفهام نفي حديثه عن أهل الكتاب؛ لأنه ثبت تحديثه عنهم بدلالة النص السابق، لكنه رضي الله عنه كان يريد أن يثبت أن حديثه عن رسول الله ﷺ هو الأصل، وما سواه هو الاستثناء، إذ لو حدَّث عن غير رسول الله ﷺ لبيَّن ذلك لمن يسمعه.

أمَّا تأثره بعبد الله بن سلام كما يقوله أحدهم[٨]، فلم يذكر دليلاً على ذلك إلا ما

---

(١) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص:١٦٢.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ١/ ١٠٨ ح٢٤١، والنسائي في الكبرى ١/ ٥٤٠ ح١٧٥٤، ورواته ثقات.

(٣) أخرجه البخاري ٣/ ١٢٠٣ ح٣١٢٩، ومسلم في صحيحه ٨/ ٢٢٦ ح٧٦٨٨.

(٤) ٦/ ٢٥٣.

(٥) شرح مسلم، للنووي ١٨/ ١٢٤.

(٦) أخرجه مسلم ٨/ ٢٢٦ ح٧٦٨٩.

(٧) فتح الباري ٦/ ٣٥٣.

(٨) ينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:٨٣.

حصل من موافقة أبي هريرة لعبد الله بن سلام في تأويل حديث ساعة الجمعة، وفيه أن عبد الله بن سلام قال لأبي هريرة: أتدري أي ساعة هي؟ فقال أبو هريرة: قلت: لا، وتهالكت عليه، أخبرني، أخبرني! فقال عبد الله بن سلام: هي فيما بين العصر، والمغرب، فقال أبو هريرة: كيف ولا صلاة؟ - يعني: أن هذا الوقت وقت نهي عن الصلاة - قال: أما سمعت النبي ﷺ يقول: «**لَا يَزَالُ الْعَبْدُ فِي صَلَاةٍ مَا كَانَ فِي مُصَلَاهُ يَنْتَظِرُ الصلَاةَ**»[1]، فهذا لا يكفي دليلاً على إثبات هذا الأثر؛ لأن أبا هريرة في هذا النص لم يأخذ حديث ساعة الجمعة من ابن سلام، وإنما سأله عن وقت هذه الساعة، فأجابه ابن سلام بما يعلمه من ذلك، ولو أن هناك حديثاً مرفوعاً من رواية أبي هريرة ينصُّ على أنَّ هذه الساعة هي من بعد العصر حتى غروب الشمس، لقلنا وقتها: إنه يحتمل أن أبا هريرة غلطَ في رفع الحديث، وإنما أخذه من ابن سلام، وهذا ما لم يكن. ومع كل ذلك فإن ابن سلام لم ينفرد بهذا التحديد، بل شاركه في هذا غيره من الصحابة[2].

عبد الله بن سلَام:

كان عبد الله بن سلام قبل إسلامه من كبار أحبار اليهود وساداتهم، قرأ التوراة، وتفقَّه فيها[3]، وقد أورد بعض أصحاب هذا الاتجاه حول شخصيته بعض الإشكالات منها ما يؤكد أن عبد الله بن سلام حاول المزج بين تعاليم الإسلام، واليهودية[4]. ومنها ما يشكك في صحة إسلامه[5].

المزج بين تعاليم الإسلام واليهودية عند ابن سلام:

رغم ضخامة هذا الإشكال وخطورته إلا أنه يفتقد إلى الدليل النقلي أو العقلي، فلم تسجل لنا كتب التاريخ أنه قام بالترويج لإثبات عقائد ملفقة بين الإسلام واليهودية، أو

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٤٥٠ ح٢٣٨٤٢، ورواته ثقات غير فليح.

(٢) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٢/ ٤١٩.

(٣) عبد الله بن سلام - بالتخفيف - الإسرائيلي، أبو يوسف، حليف بني الخزرج، قيل: كان اسمه الحصين، فسماه النبي ﷺ عبد الله، روى له البخاري ومسلم عن رسول الله ﷺ خمسة وعشرين حديثًا، روى عنه ابناه محمد، ويوسف، وأبو هريرة، وأنس، وعبد الله بن مغفل المزني، وجماعات من التابعين. وشهد مع عمر بن الخطاب ﷺ فتح بيت المقدس والجابية. توفي سنة (٤٣هـ) بالمدينة. وله فضائل عظيمة، منها ما رواه البخاري ٣/ ١٣٨٧ ح٣٦٠١، ومسلم ٧/ ١٦٠ ح٦٥٣٥ عن سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: «ما سمعت رسول الله ﷺ يقول لِحَيٍّ يَمشِي: «**إِنَّهُ فِي الجنة**»، إلا لعبد الله بن سلام». (ينظر ترجمته في: أسد الغابة، لابن الأثير ٣/ ٢٦٤، وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي ١/ ٣٨٢، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ٢/ ٤١٣، وتاريخ الإسلام، له: ٢/ ٢٣٠، والإصابة، لابن حجر ٦/ ١٠٨).

(٤) ينظر: النص والواقع، لحسن حنفي، ص:٣٠، وأكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:٨٣، وسُنَّة الأولين، لابن قرناس، ص:٣٥.

(٥) ينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص:٨٤.

أنه حاول أن يقوم بذلك. وأمَّا ما كان يحدِّث به عن كتب أهل الكتاب فهو ـ على قلَّته ـ كان مصدقاً به حتماً، وإن لم يوجد في كتب أهل الكتاب الآن، إذ قد ثبت أن كثيراً من كتبهم انقرض[1].

بل كان عبد الله بن سلام ـ على وجه الخصوص ـ بعد إسلامه من أشد الناس قناعة وثقة، بهذا الدين الجديد، حتى إنه أعلن الانسلاخ التام عن قومه، واشتغل على كشف تناقضاتهم، وبيان استنكافهم عن طلب الحق وقبوله، ويؤكد هذا قصته بعد إسلامه، فإنه لما أسلم قال لرسول الله ﷺ: «يا رسول الله، إن اليهود قوم بهت، إن علموا بإسلامي قبل أن تسألهم بهتوني عندك»، فجاءت اليهود، ودخل عبد الله البيت، فقال رسول الله ﷺ: **«فَأَيُّ رَجُلٍ فِيكُمْ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَلامٍ؟»**. قالوا: أعلمنا، وابن أعلمنا، وأخيرنا، وابن أخيرنا، فقال رسول الله ﷺ: **«أَفَرَأَيْتُمْ إِنْ أَسْلَمَ؟»**. قالوا: أعاذه الله من ذلك، فخرج عبد الله إليهم، فقال: أشهد أن لا إلـٰه إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، فقالوا: شرُّنا، وابن شرِّنا، ووقعوا فيه[2]. وهذا النص يؤكد ـ بشكل قاطع ـ اعتزاز عبد الله بن سلام بدينه الجديد، وكيف أنه انفصل تماماً عن قومه، إلى درجة أنه تجرد حتى من عصبيته الفطرية لقومه، ووصفهم بالقوم البهت!

إن هذه الشخصية التي تشكلت على هذا النحو، ووصلت إلى هذه الدرجة من القناعة والثقة بهذا الدين الجديد، لا يمكن بحال أن تشتغل على التلفيق والترويج لدينها الذي تحولت عنه.

صحة إسلامه:

التشكيك في إسلام مسلم رغم انتسابه إلى جماعة المسلمين يعني اتهامه بالنفاق والخيانة، وأنه كان يقوم بدور خفي في الكيد للإسلام، وهذا ما يحاول أصحاب هذا الاتجاه إثباته، عبر التشكيك بصحة إسلام عبد الله بن سلام[3]، إلا أن هذا الإشكال كسابقه، من حيث افتقاره لأي إثبات، وإطلاق هذا الإشكال يدل على عدم الاطلاع الكافي على سيرة هذا العلم، فهو من الذين شهد لهم النبي ﷺ بالجنة، وقد ثبت ذلك بأسانيد صحيحة[4]. وكان إسلامه كما قلنا عن قناعة تامة، بدلالة أنه انقلب على قومه، ووصفهم بالقوم البهت؛ ولهذا لم تسجل لنا المصادر التاريخية أنه صدر منه ما

---

(١) الأنوار الكاشفة، للمعلمي، ص: ١٠٠.

(٢) أخرجه البخاري ٣/ ١٢١١ ح٣١٥١.

(٣) ينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص: ٨٤.

(٤) ينظر: صحيح البخاري ٣/ ١٣٨٧ ح٣٦٠١، ومسلم ٧/ ١٦٠ ح٦٥٣٥.

يجعلنا نستريب في صحة إسلامه، أو أن أحداً من الصحابة تشكك في صحة إسلامه، وعلى هذا فإن التشكيك بصحة إسلامه محاولة غير علمية، وغير موضوعية.

عبد الله بن عمرو بن العاص:

يُعد عبد الله بن عمرو بن العاص من أكثر الصحابة حرصاً على حديث رسول الله ﷺ حتى قال أبو هريرة: «ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني، إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب»[1]. وهذا النص يدل على كثرة حديث عبد الله بن عمرو، ويفسر لنا الحافظ ابن حجر سبب عدم وصول أحاديث عبد الله إلى رقم يقارب حديث أبي هريرة؛ بمجموعة من الأسباب، **منها**: أن عبد الله كان مشتغلاً بالعبادة أكثر من اشتغاله بالتعليم، فقلَّت الرواية عنه. **ومنها**: أنه كان أكثر مقامه بعد فتوح الأمصار بمصر أو بالطائف، ولم تكن الرحلة إليهما ممن يطلب العلم كالرحلة إلى المدينة، وكان أبو هريرة متصدياً فيها للفتوى والتحديث إلى أن مات، ويظهر هذا من كثرة من حمل عن أبي هريرة، فقد ذكر البخاري أنه روى عنه ثمانمائة نفس من التابعين، ولم يقع هذا لغيره. **ومنها**: ما اختص به أبو هريرة من دعوة النبي ﷺ له بألا ينسى ما يحدِّثه به. **ومنها**: أن عبد الله كان قد ظفر في الشام بحمل جمل من كتب أهل الكتاب، فكان ينظر فيها، ويحدث منها، فتجنَّب الأخذ عنه لذلك كثير من أئمة التابعين والله أعلم[2].

وهي أسباب مقنعة، ووجيهة إلى حد كبير، لكن الذي يعنينا من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير، وهو ما اشتهر عن عبد الله بن عمرو بأنه أصاب في اليرموك زاملتين من علوم أهل الكتاب، فتجنب الأخذ عنه كبار الرواة من التابعين؛ خشية أن يكون لحق حديثه منها شيء، وهذه القصة أثبتها غير واحد من العلماء، فقد روى ابن أبي شيبة[3]، وابن سعد[4]، وابن أبي عاصم[5]، وابن عساكر[6]، وغيرهم، من طرق، عن محمد بن سيرين، عن عقبة بن أوس السدوسي، عن عبد الله بن عمرو بن

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٤٥ ح١١٣.

(٢) فتح الباري، لابن حجر ١/ ٢٠٧. وينظر: عمدة القاري والسامع في ختم الصحيح الجامع، للسخاوي، ص: ٦٩، وص: ٧٠.

(٣) المصنف ٦/ ٦٣ ح٣٢٠٥٣.

(٤) الطبقات ٣/ ١٧٠.

(٥) السُّنَّة ح١١٥٣، وح ١١٥٤.

(٦) تاريخ دمشق ٣٩/ ٤٧٦ ـ ٤٧٧، و٦٥/ ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

العاص قال: «وجدت في بعض الكتب يوم غزونا يوم اليرموك: «يكون في هذه الأمة اثنا عشر خليفة. . .»» ثم ذكر خبراً مطولاً. فهذا يدل على أنه كان يروي من هذه الصحف.

وروى الخليلي في الإرشاد بسنده عن عامر الشعبي قال: لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص بمكة، فقلت: حدثني ما سمعت من رسول الله ﷺ ولا تحدثني عن السفطين، فقال لي: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده...**»[1].

وقال الذهبي: «وقد روى عبد الله أيضاً عن أبي بكر، وعمر، ومعاذ، وسراقة بن مالك، وأبيه عمرو، وعبد الرحمٰن بن عوف، وأبي الدرداء، وطائفة، وعن أهل الكتاب، وأدمن النظر في كتبهم، واعتنى بذلك»[2].

وقال ابن كثير: «. . . وعبد الله بن عمرو بن العاص، وقد كان له اطلاع على ذلك من جهة زاملتين، كان أصابهما يوم اليرموك، فكان يحدِّث منهما عن أهل الكتاب»[3].

هذه النصوص وغيرها تؤكد أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان له عناية خاصة ببعض النصوص الكتابية، ولهذا تشكك بعض أصحاب هذا الاتجاه العقلي في مرويات عبد الله، فقال أحدهم: «لا نعلم على وجه التحقيق: هل اختلطت هذه الأحاديث بأحاديث صحيفته القديمة التي كان يسميها الصادقة؟»[4].

وإذا ثبت لدينا أن عبد الله له عناية بأخبار بني إسرائيل، فيبقى السؤال: هل كان رضي الله عنه يخلط ما قرأه من نصوص أهل الكتاب بما سمعه من حديث رسول الله ﷺ؟. والجواب على ذلك بالنفي؛ لمجموعة من الاعتبارات العلمية:

منها: أن هذه النصوص الكتابية لم تكن محل ثقة عنده، ويؤكد ذلك أنه وضع كل مسموعاته عن رسول الله ﷺ في صحيفة، وسماها الصحيفة الصادقة[5]، تمييزاً لها عن تلك الصحف[6]. وقد جاء ذلك من القصة التالية: قال مجاهد: دخلت على عبد الله بن

(١) المنتخب من الإرشاد، للخليلي ٢/ ٥٥٣.

(٢) سير أعلام النبلاء ٣/ ٨١.

(٣) البداية والنهاية ٦/ ٦٩.

(٤) ينظر: جناية قبيلة حدثنا، لجمال البنا، ص:٣٦، والحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص:١٨١.

(٥) ينظر: الطبقات، لابن سعد ٢/ ٣٧٣، و٤/ ٢٦٢.

(٦) فتح المغيث، للسخاوي ١/ ١٣١، والأنوار الكاشفة، ص:١٢٧. وينظر أصول الحديث: علومه ومصطلحه، لمحمد عجاج الخطيب، ص:٢٠٢.

عمرو، فتناولت صحيفة تحت رأسه، فتمنَّع علي، فقلت: تمنعني شيئاً من كتبك؟ فقال: «إن هذه الصحيفة الصادقة التي سمعتها من رسول الله ﷺ ليس بيني وبينه أحد، فإذا سلم لي كتاب الله، وهذه الصحيفة، والوهط[1]، لم أبال ما ضيعت من الدنيا»[2].

ومنها: أنه كان يحكي من هذه الصحف ما قام الدليل على صدقه؛ كصفة النبي ﷺ، أو كان محتملاً فيحكيه على الاحتمال، ويؤكد هذا ما رواه البخاري عن عطاء بن يسار قال: «لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قلت: أخبرني عن صفة رسول الله ﷺ في التوراة، قال: أجل، والله إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ٤٥﴾ [الأحزاب: ٤٥]، وحرزاً للأميين، أنت عبدي ورسولي، سميتك المتوكل ليس بفظ، ولا غليظ، ولا سخَّاب في الأسواق، ولا يدفع بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويغفر، ولن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء، بأن يقولوا: لا إلـه إلا الله، ويفتح بها أعينا عمياً، وآذاناً صمّاً، وقلوباً غلفاً»[3].

ومن الاعتبارات أيضاً: أنه لم يرد عن أحد من الصحابة أنه ثرَّب على عبد الله بن عمرو بن العاص؛ لكونه يخلط بين النصوص، وهذا يؤكد احترازه في الرواية، وأن رواياته عن الكتابيين لم تكن إلا فيما يصدقه القرآن، أو فيما لا يصادم قواعد الشريعة، وكان يميز بين ما سمعه من النبي ﷺ وبين ما أخذه من الزاملتين، فلا يُحيل ذاك على هذا، ولا هذا على ذاك[4].

كعب الأحبار:

هو كعب بن ماتِع الحميري، أبو إسحاق، المعروف بكعب الأحبار، وقال البخاري: «ويقال له: كعب الحبر، يكنى أبا إسحاق»[5].

ولم يختلف المؤرخون في أصل إسلامه، وإنما اختلفوا في زمن إسلامه، فقيل: أسلم في خلافة أبي بكر أو عمر، وقيل: في زمن النبي ﷺ، والراجح أن إسلامه كان في خلافة عمر؛ لما أخرج ابن سعد من طريق علي بن زيد ابن جدعان، عن سعيد بن

---

(١) **الوهط**: الوَهْط وهو مال أو قرية كان لعمرو بن العاص في الطَّائف. ينظر: غريب الحديث، لابن قتيبة ١/ ٥٥٢، والنهاية، لابن الأثير ٥/ ٢٣١، ومعجم البلدان، للحموي ٥/ ٣٨٦.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات ٢/ ٣٧٣، وابن عساكر في تاريخ دمشق ٣١/ ٢٦٢، واللفظ للأخير.

(٣) ٢/ ٢٧٤ ح٢٠١٨.

(٤) نقض الدارمي ٢/ ٦٣٦.

(٥) الإصابة، لابن حجر ٥/ ٦٤٧.

المسيب، قال: «قال العباس لكعب: ما منعك أن تسلم على عهد النبي ﷺ وأبي بكر، حتى أسلمت في خلافة عمر، قال: إن أبي كتب كتاباً..»[1].

قال الذهبي: «وكان خبيراً بكتب اليهود، له ذوق في معرفة صحيحها من باطلها في الجملة»[2]، وتكاد تجتمع كلمة المتأخرين على الثناء عليه، ولم أقف على من طعن فيه، أو وصفه بالكذب، إلا أن هناك نصّاً قد يثير إشكالاً في معناه، وهو قول معاوية رضي الله عنه أنه قال: «إن كان ـ يعني: كعباً ـ من أصدق هؤلاء المحدثين، الذين يحدثون عن أهل الكتاب، وإن كنا مع ذلك لنبلو عليه الكذب»[3]، فهل أراد بهذا وصفه بالكذب؟ قال ابن حبان: «أراد معاوية أنه يخطئ أحياناً فيما يخبر به، ولم يُرِدْ أنه كان كذاباً»[4]. وقال ابن الجوزي: «يعني أن الكذب فيما يخبر به عن أهل الكتاب لا مِنه، فالأخبار التي يحكيها عن القوم يكون بعضها كذباً، فأما كعب الأحبار فمن كبار الأخيار»[5]. وأرجع بعضهم الضمير في قوله: لنبلو عليه، للكتاب، لا لكعب، وإنما يقع في كتابهم الكذب؛ لكونهم بدّلوه، وحرّفوه، وقال القاضي عياض: «يصح عوده على الكتاب، ويصح عوده على كعب وعلى حديثه، وإن لم يقصد الكذب ويتعمده؛ إذ لا يشترط في مسمى الكذب التعمد، بل هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه، وليس فيه تجريح لكعب بالكذب»[6].

أثره على الرواية:

يُعد هذا الراوي من أشهر الرواة الذين نالتهم سهام النقد من أصحاب الاتجاه العقلي، فحملوه تبعة كل الروايات المنقولة عن أهل الكتاب، وعدَّه أحدهم أقدم من قام بنشر المأثورات اليهودية بين المسلمين[7]، وأنه كان مؤثراً بشكل مباشر على عبد الله بن عمرو بن العاص، وعلى أبي هريرة، وأن الأخير كان أكثرهم انخداعاً به[8]، وأن عمر بن الخطاب هدده بالنفي إلى أرض القردة إن لم يترك

(١) الطبقات، لابن سعد ٧/ ٤٤٥.

(٢) سير أعلام النبلاء ٣/ ٤٩٠.

(٣) أخرجه البخاري ج: ٦ ص: ٢٦٧٩.

(٤) فتح الباري ١٣/ ٣٣٥.

(٥) كشف المشكل من حديث الصحيحين ٤/ ١٠٩٠، وفتح الباري ١٣/ ٣٣٥.

(٦) فتح الباري، لابن حجر ١٣/ ٣٣٥.

(٧) ينظر: أكثر أبو هريرة، لمصطفى بو هندي، ص: ٧٣، وسُنَّة الأولين، لابن قرناس، ص: ٣٥، وهموم مسلم التفكير بدلاً عن التكفير، لنضال عبد القادر الصالح، ص: ١٠٤.

(٨) ينظر: أكثر أبو هريرة، ص: ٧٣. وقد تأثر بمثل هذه الآراء بعض الدعاة المنتسبين إلى التوجه الإسلامي. ينظر: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، لمحمد الغزالي، ص: ١٤٨.

الحديث[1]، وأن إسلامه كان محل ريبة[2].

وفي بداية مناقشة هذا الإشكال لا بد من الإشارة إلى أن البخاري ومسلماً لم يخرجا له أي حديث مرفوع للنبي ﷺ وبناء على هذا فلا يصح القول بأنه من رجال الصحيحين أو أحدهما. أما أهل السنن فأخرجوا له من الروايات ما لا يحتاج إليها، بمعنى أن روايته لم تكن في العقائد أو في الأحكام.

وشهرة كعب برواية الأخبار الكتابية معروفة ومشهورة، غير أن هذا لا يعني أن رواياته كانت عند الصحابة محل تسليم فقد كانوا يمتحنون ما ينقله، ويزنونه بما يعرفون صحته، فيعلمون أصدقه[3]، بل وكان بعضهم يشتد عليه إذا روى خبراً يخالف القرآن أو السُّنَّة، ومن الأمثلة على ذلك ما خرجه ابن أبي خيثمة بسند حسن، عن قتادة، قال: بلغ حذيفة أن كعباً يقول: «إن السماء تدور على قطب كالرحى، فقال: كذب كعب، إن الله يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ﴾ [فاطر: ٤١]»[4].

ومن الأمثلة أيضاً: ما رواه ابن لهيعة قال: حدثني سالم بن غيلان، عن سعيد بن أبي هلال: أن معاوية بن أبي سفيان قال لكعب الأحبار: أنت تقول: إن ذا القرنين كان يربط خيله بالثريا؟! فقال له كعب: إن كنت قلت ذلك، فإن الله قال: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾﴾ [الكهف: ٨٤][5].

ومن الأمثلة: مراجعة أبي هريرة لكعب في ساعة الجمعة، فقد سأل أبو هريرة كعباً عن الساعة التي في يوم الجمعة، لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلي، يسأل الله تعالى شيئاً، إلا أعطاه إياه، فيجيبه كعب: بأنها في جمعة واحدة من السنة، فيرد عليه أبو هريرة قوله هذا، ويبيِّن له أنها في كل جمعة، فيرجع كعب إلى التوراة، فيرى الصواب مع أبي هريرة[6].

ومن الأمثلة التي تؤكد أن الصحابة كانوا لا يترددون في رد النصوص الكتابية التي

---

(١) مشكلة الحديث، ليحيى محمد، ص: ٢٨٠.

(٢) ينظر: العودة إلى القرآن، لجمال البنا، ص: ٤٢.

(٣) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن القيم ١/ ١١٧.

(٤) الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر ٥/ ٦٥٠.

(٥) تفسير ابن كثير ٥/ ١٩٠، وقد علق ابن كثير على القصة بقوله: «وهذا الذي أنكره معاوية رضي الله عنه على كعب الأحبار هو الصواب، والحق مع معاوية في هذا الإنكار... وتفسير كعب قول الله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا﴾ بأنه يربط خيله بالثريا غير صحيح، ولا مطابق للواقع؛ فإنه لا سبيل للبشر إلى شيء من ذلك، ولا إلى الترقي في أسباب السماوات، وإنما التفسير الصحيح: أن الله يسر له الأسباب؛ أي: الطرق والوسائل، إلى فتح الأقاليم والبلاد، وكسر الأعداء، وكبت الملوك، وإذلال أهل الشرك، فقد أوتي من كل شيء مما يحتاج إليه مثله سبباً».

(٦) سنن النسائي الكبرى ١/ ٥٤٠ ح١٧٥٤.

تخالف النصوص النبوية ـ قصة ابن عباس مع نوف البكالي ـ وكان من أصحاب كعب ـ: قال سعيد بن جبير: قلت لابن عباس: إن نوفاً البكالي يزعم أن موسى ليس بموسى بني إسرائيل إنما هو موسى آخر؟ فقال: كذب عدو الله، حدثنا أُبي بن كعب، عن النبي ﷺ: «**قام موسى النبي خطيباً في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا أعلم...**»[١].

وأخيراً فإن احتمال تسرب مرويات هؤلاء الإخباريين ـ كعب وغيره ـ إلى النصوص النبوية، وأن أخبارهم ربما تداخلت مع النصوص ـ هو احتمال غير وارد بحال، بل لا يمكن أن يورده من كان يعرف منهج المحدثين في قبول الأخبار! وذلك أنه إذا كان المحدثون يحكمون على بعض مراسيل كبار التابعين الذين ليس بينهم وبين النبي ﷺ إلا رجل واحد ـ بالرد والبطلان، فكيف لهم أن يقبلوا أخبار كعب الأحبار، ووهب بن منبه، اللذين يرويان عن مصادر تصل إلى مئات السنين أو آلافها؟![٢].

وفي ختام هذا المبحث يظهر لنا أن وصف الأحاديث بصفة الإسرائيلية منهج غير صحيح، وغير موضوعي، وهو يؤول في نهاية الأمر إلى إهدار النصوص، والعبث بها.

---

(١) أخرجه البخاري ١/٥٦ ح١٢٢، ومسلم ٧/١٠٣ ح٦٣١٣.

(٢) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية ١/٤٣٧.

الخاتمة

وبعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله، أُسجِّل هنا أهم النتائج والتوصيات التي ظهرتْ لي من خلال العمل في النقاط التالية:

١ ـ أن الرواية كانت تسير على نحو صحيح منذ عهد رسول الله ﷺ حتى القرن الثالث، الذي ظهرت فيه المصنفات. وأمَّا ما يقال عن كثرة الأحاديث ونموِّها فإنها دعوى عارية من البرهان، بل إن البراهين العلمية ـ كما رأينا ـ تنقضها وتحيلها، والسبب الداعي لإيراد هذا الإشكال يعود في المقام الأول إلى الجهل المكثف بالواقع الحقيقي للطبيعة التاريخية للرواية، وعدم فهم تسلسل مراحلها على نحو صحيح.

٢ ـ ظهر أن كل ما نُقِل من الآثار عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من نهيه عن الإكثار من الرواية، وموقفه من أبي هريرة رضي الله عنه، كان سببه ـ في المقام الأول ـ يعود إلى أن عمر رضي الله عنه كان يخاف على الرواية لا منها. ومثل ذلك ما ينقل عن كبار التابعين، ومَنْ دونهم، من ذمّ الاشتغال بالرواية، وأن كل تلك الأقوال إنما صدرت منهم لأجل ضبط مسارها، وضمان عدم جنوحها عن الطريق الصحيح، الذي رسمه النبي ﷺ وسار عليه أصحابه من بعده.

٣ ـ أنه لفهم أقوال التابعين في الرواية فهماً صحيحاً، لا بد من معرفة طبيعة طلب الحديث في ذلك الوقت، ومعرفة البيئة العلمية فيه؛ فإن من شأن هذا أن يعين على فهم تلك النصوص، وإدراك المقاصد الصحيحة لقائليها. أما أن تنزع الأقوال من سياقها التاريخي، وتقرأ قراءة مجردة عن كل ذلك، فهذا ما يسهل توظيفها بحسب مقصد المرء وغرضه. وفي الوقت ذاته ـ أيضاً ـ فلا بد لفهم قولٍ لأحد هؤلاء الأئمة، من جمع أقواله، ومعرفة أخباره، وقراءة ترجمته، وكذلك جمع النظائر من أقوال غيره، فبهذا يتضح مراده، وينضج مقصوده، ويفهم قوله على الوجه الصحيح. أما اختطاف الأقوال وبترها عن سياقها، وعزلها عن بقية النصوص الأخرى، ومن ثم

إصدار الأحكام القطعية بناء عليها؛ فهذا منهج غير علمي، وهذا هو عين ما حصل من أصحاب هذا الاتجاه.

٤ ـ أن ما أورده بعض أصحاب الاتجاه العقلي من الاحتجاج بموطأ الإمام مالك على قلة الأحاديث في ذلك العصر، وعدم تعويل العلماء على غير الأحاديث الحجازية ـ إنما هو احتجاج غير صحيح، وقد تبين مما سبق أن كل واحدة من هاتين المقدمتين غير مكتملة الأركان، ويدخلها النقض من جميع جهاتها، وعليه فإن هذه النتيجة التي خلص إليها نتيجة غير علمية وغير موضوعية، وإنما جاءت هكذا: حكماً وصفيّاً مرسلاً من غير استقراء ولا تصور.

٥ ـ أن الرواية ـ وإن قامت على المكثرين من الصحابة ـ قامت على أركان متينة، ومن خلال دراسة عامة الانتقادات التي وجهت إلى أكثرهم رواية للحديث، وهو أبو هريرة رضي الله عنه، ومع كثرة الطعون الموجهة إليه، والتكلف في صناعتها، لم يثبت واحد منها أمام امتحان الحقيقة. بل ظهر أن هناك الكثير من جوانب الإتقان في شخصية أبي هريرة ـ خاصة في ضبطه للرواية ـ وذلك بشهادة كثير من الصحابة، ومع ذلك لم نر أي إشارة من أصحاب هذا الاتجاه لهذه الجوانب، ولا احتفاءً بها، مما يؤكد ـ من جهة ـ الانتقائية التي يمارسونها مع هذه الشخصية، ومن جهة أخرى يؤكد أن هذا الاستهداف لأبي هريرة لم يكن مراداً بحد ذاته، وإنما هو وسيلة إلى غاية لا تكاد تخفى على القارئ الفطن، وهي هدم السُّنَّة ومحاولة إلغائها.

٦ ـ أن نظام الإسناد في الرواية نظام منطقي وعلمي، وأن عناية المحدثين به عناية فائقة، وأن محاولات توهينه وإسقاطه محاولات غير أمينة، من الجهة العلمية، بل كانت تفتقد لأدنى قدر من العلمية والتجرد.

٧ ـ ظهر مما تقدم أن مصطلح «أهل السُّنَّة» الوارد في أثر ابن سيرين المشهور: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فيُنظر إلى أهل السُّنَّة فيؤخذ حديثهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يُؤخذ بحديثهم»[1]، لا يدل ـ بحال ـ على فرقة أو مذهب، وإنما هو وصف شرعي يعني في أصله الاتباع والاقتفاء، فكل مَنْ يرجع في امتداده الفكري إلى النبع الأول فهو من أهل السُّنَّة، وما سوى ذلك فهو ليس منهم. وظهر لنا أن محاولة تفريغ هذا المصطلح من معناه الشرعي، وإسقاطه على مفاهيم مذهبية أو سياسية، محاولة غير موضوعية، وتفتقد لأدنى قدر من العلمية المطلوبة عند تحرير مثل هذه المصطلحات.

---

(١) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه ١/ ١٥.

٨ ـ كما ظهر أن المقصود من قول ابن سيرين في النص السابق ـ فتنة مقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان سنة (٣٥هـ)، وقد دلَّ على ذلك مجموعة من النصوص المنقولة عن ابن سيرين نفسه، وأن التفسيرات الأخرى للفتنة من كلام بعض المستشرقين غير صحيحة؛ وينقضها كلام ابن سيرين نفسه.

٩ ـ من خلال مناقشة أصول علم الجرح والتعديل تبين أن هذا العلم علم شرعي، يستمد شرعيته من الكتاب والسُّنَّة، وعمل الصحابة الكرام، كما دلت عليه كذلك الأدلة العقلية، والقواعد الشرعية، وأما محاولة بعض أصحاب الاتجاه العقلي فصل هذا العلم، وعزله عن خلفيته الشرعية، فهي محاولة منبتَّة، ولا تقوم على ساق؛ لأن فيها تجاهلاً ظاهراً لأصول هذا العلم، وامتداده الشرعي.

١٠ ـ استيعاب المحدثين الكامل لأحوال الرواة، وغزارة معلوماتهم في هذا الجانب؛ ومن ثم فلا يمكن لمنصف أن يتهمهم بضعف التصور، أو نقص المعلومة، أو عدم دقة أحكامهم، ومن فعل ذلك فإنما أوتي من عدم إدراكه لمثل هذه المسائل.

١١ ـ إحاطة النقاد بشكل دقيق بمعرفة أحوال الرواة العلمية، وقد كان هذا الأمر يسيراً بالنسبة للرواة الضعفاء؛ لكن أن يصل الأمر إلى أن يستخرج الناقد بعض الأخطاء في حديث الثقات ـ كما مرَّ معنا في ثنايا البحث ـ، فهذا في غاية العسر والمشقة. كما تجلى ـ بشكل ظاهر ـ أن التشغيب على هؤلاء النقاد، واتهامهم بالقصور من قبل أصحاب الاتجاه العقلي، ناتج عن قصور كبير في الاطلاع على هذه المعاني، ولهذا لا تكاد تجد لأحدهم مناقشة علمية في هذه المسائل الدقيقة، بل ولم يَحُمْ طائرهم حولها.

١٢ ـ أن علم الجرح والتعديل كغيره من العلوم، يحتاج الناظر فيه إلى فهم دقيق لمقدماته، وأن من فهِمَ هذه المقدمات واستوعبها فإنه ـ من دون شك ـ سيتعامل مع هذا العلم على نحو دقيق ومطرد، ولهذا فإن الخلل الذي أوقع أصحاب الاتجاه العقلي في استشكال تعارض أقوال النقاد في الراوي الواحد إنما كان؛ لأجل تسوّرهم جدار هذا العلم دون أدنى معرفة بمقدماته، فضلاً عن قواعده وأصوله.

١٣ ـ أن حد الصحبة عند المحدثين يتوافق مع المعنى اللغوي لها، وهو مستمدٌّ في أصله من المعنى الشرعي، كما جاء ذلك صريحاً في نصوص القرآن والسُّنَّة.

١٤ ـ كما ظهر أن معنى عدالة الصحابة عند المحدثين لا يدل على عصمتهم، ولا يسلب صفة البشرية عنهم، وإنما يعني تحرزهم عن الكذب وأمانتهم على الرواية، وقد نالوا هذا الشرف بشهادة الله لهم، وتزكيته إياهم، وكذلك شهادة النبي ﷺ . وظهر

أيضاً أن مصطلح عدالة الصحابة كان أمراً مستقرّاً عند الصحابة والتابعين، وأن ما وقع منهم من هنات وأخطاء، لا يؤثر ـ بحال ـ على عدالتهم ونزاهتهم.

١٥ ـ أن معايير النقاد في جرح الرواة وتعديلهم معايير موضوعية ومنهجية ومطردة، بحيث لا تخضع للعواطف، ولا تستجيب للأهواء.

١٦ ـ كما تجلى ـ بشكل بارز ـ أن منهج المحدثين لم يتأثر بالسلطة السياسية في ذلك العصر، ومما يؤكد ذلك حساسية النقاد الشديدة في تعاملهم مع الراوي الذي له علاقة ـ أيّاً كان نوعها ـ مع السلطان، كما أن طبيعة العلاقة بين المحدثين والسلطة، كانت دائماً في حالة شدٍّ وجذب.

١٧ ـ دقَّة قواعد ضبط الرواة لدى المحدثين، وهي ما جعلت دائرة حصول الخطأ البشري في الضبط تضيق إلى أدنى درجة، فلم يتبق بعد هذه القواعد الدقيقة إلا مساحة ضئيلة جدّاً، وتمثل دائرة الخطأ البشري التي لا يمكن أن تؤثر على المنهج العام للضبط. وتجلى لنا أيضاً أن السبب الذي جعل أصحاب هذا الاتجاه يتشككون في مسألة الضبط، هو عدم إدراكهم هذه القواعد الدقيقة، وفهمها على الوجه الصحيح.

١٨ ـ أن ضبط الصحابة للحديث له مقومات خاصة، لم تتوفر لغيرهم، ومع كل ذلك فقد كان بعض الصحابة يرد على بعض في جهة الضبط، ولم يَدَّعِ أحد منهم، أو من المحدثين عصمتهم من السهو والغلط.

١٩ ـ أن الرواية بالمعنى لم تكن هي الأصل عند الرواة، وإنما كانوا يتحفَّظون غاية التحفظ عند الرواية خشية الغلط والنسيان. وأما عدم احتجاج بعض النحاة الأوائل بالحديث فليس مردّه إلى أن الحديث مروي بالمعنى، وإنما لأمور أخرى خارجة عن هذا الإطار، فضلاً عن أنه استقر الاحتجاج بالحديث في النحو في العصور المتأخرة.

٢٠ ـ أن تضعيف المحدثين للحديث يقوم على قواعد علمية محسوسة ومعروفة يمكن فهمها واستيعابها، أما عند أصحاب الاتجاه العقلي فهو يقوم على النظر العقلي المجرد، مما يجعل النصوص خاضعة لفهوم الناس ومداركهم، وهذا من شأنه أن يفتح باب العبث بالنصوص.

٢١ ـ عند معارضة بعض الصحابة لبعض النصوص النبوية ظهر أن معارضتهم لها ليست لأجل معانيها ودلالاتها، وإنما لأجل استشكال ثبوتها، فإذا ثبت النص عندهم آمنوا به إيماناً لا شك فيه، وأما أصحاب الاتجاه العقلي فهم يعرضون النصوص على عقولهم قبل أن يعرضوها على القرآن، فإذا استشكلوها بعقولهم بحثوا عن مستند لهم من القرآن أو من السُّنَّة.

٢٢ ـ في رواية الأحاديث الضعيفة تبين أن رواية المحدثين لحديث ضعيف ليست مسوّغاً للتثريب عليهم ما دام أن النص مروي بالإسناد، بل إن هذا دليل على الموضوعية التي يتمتع بها المحدثون أثناء تعاطيهم مع النصوص.

٢٣ ـ أن مجرد الظن بأن المحدثين يتساهلون في رواية الحديث الضعيف هو أمر تنقضه الحقائق العلمية، ومثله اتهامهم بأنهم إذا استحسنوا كلاماً صيروه حديثاً، إذ هو أبعد ما يكون عن الموضوعية، ولا يقول به مَنْ يعرف طرفاً من منهج المحدثين وكيفية تعاملهم مع الأحاديث الضعيفة، ومن تأمل كيف تعامل المحدثون مع خصومهم من أرباب المناهج الكلامية أدرك أن السمة البارزة في منهجهم هي سمة التجرد والأمانة.

٢٤ ـ أن التدليس مذهب مرجوح من مذاهب الرواية، وهو لا يدل على الكذب، وما نُقِل عن العلماء من وصفه بذلك فإن مرادهم مجرد التنفير منه، وحثّ الرواة على الابتعاد عنه؛ لتضيق دائرته.

٢٥ ـ أن الإرسال عند الصحابة مختلف عن الإرسال عند التابعين، فإن الصحابة ـ لقربهم من النص ولطريقتهم في الرواية ـ لا يروون عادة إلا عن النبي ﷺ، أو عن صحابي مثلهم. وأما روايتهم عن التابعين فهي معدودة، وإن وجد منها شيء فهو في القصص والأخبار.

٢٦ ـ كما ظهر أن الحكم بصحة الصحيحين لا يعني ادعاء العصمة لهما، بل أنه قائم على منهج علمي صحيح، وعلى من يطعن فيه أن يدفع هذا المنهج بمنهج أصح منه، وأن قياس ما جرى من محاولات نقدية قام بها بعض النقاد لأحاديث الصحيحين، وبين ما يقوم به بعض أصحاب الاتجاه العقلي هو قياس فاسد من أصله؛ لوجود كثير من الفروقات المنهجية المؤثرة.

٢٧ ـ أن وصف الأحاديث عند أصحاب الاتجاه العقلي بصفة الإسرائيلية قائم على مجموعة من المقدمات، وهي مقدمات غير صحيحة كما رأينا.

هذه أهم النتائج التفصيلية التي ظهرت لي في هذا البحث، وأما النتيجة العامة التي تكشفت لي في كل مباحث هذا العمل فهي ظهور منهج الانتقائية التي يتعامل بها أصحاب الاتجاه العقلي مع علوم الحديث، فهم ينتقون من الأقوال والنصوص ما يؤيد آراءهم، ولا ينظرون في ثبوت هذه النصوص ما دام أنها تخدم الفكرة التي يسعون إلى إثباتها. وفي المقابل تبين لي تجرد المحدثين وموضوعيتهم في التعامل مع النصوص، فهم يثبتون كل ما يقفون عليه دون انتقاء لنصوص معينة وترك أخرى.

هذه أهم النتائج، أما التوصيات، فمن أهمها:

١ ـ أن تكون الردود العلمية على خصوم السُّنَّة النبوية مقرونة بالأمثلة التطبيقية من عمل الأئمة النقاد؛ لأن الدخول في صلب عملهم ـ أثناء الرد ـ يكشف للقارئ جهل هؤلاء الخصوم بالمنهج الحديثي الذي يسير عليه الأئمة، وفي المقابل يكشف أيضاً دقة منهج النقاد أثناء ممارستهم للنقد.

٢ ـ الحاجة إلى دراسة علمية جادة تكشف وتبرز دور الإمام الشافعي في تأصيل الاحتجاج بالسُّنَّة النبوية.

٣ ـ يجب أن تتوجه بعض الدراسات الحديثية إلى إظهار المنهج العلمي الذي يتميز به المحدثون، ومما يقترح في هذا السياق: دراسة واقع الرواية كما كان في عصرها وتصوير ذلك تصويراً دقيقاً، ودراسة عناية الأئمة بصيغ الأداء في الرواية، ودراسة الوسائل التي استخدمها الأئمة في الكشف عن ضبط الرواة. ونحو ذلك من الدراسات العلمية المنهجية.

٤ ـ الحاجة إلى دراسات تبرز كيفية استعمال الأئمة للمنهج التاريخي في دراساتهم النقدية.

٥ ـ لكون الصحيحين يمثلان رأس الهرم في كتب الرواية، فإن الحاجة ماسة إلى دراسات جادة تدافع عن الصحيحين بأسلوب علمي منهجي، بعيداً عن العواطف، «فدفع النقد عن أحاديث الصحيحين لا تكفي فيه محبة الصحيحين، وتعظيمهما، بل لا بد من بيان ذلك وفق منهج علمي مقنع»[1].

وإلى هنا أصِلُ إلى نهاية هذ الدراسة، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً مزيداً.

---

(١) من مقدمة سعد بن عبد الله آل حميّد لكتاب «غرر الفوائد المجموعة» لرشيد الدين العطار، ص:٧٧.

فهرس المصادر والمراجع

١ ـ **آداب الشافعي ومناقبه**، لابن أبي حاتم، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق.

٢ ـ **الأئمة الستة: تراجمهم، مصنفاتهم، مناهجهم، شروطهم**، لعبد الوهاب الزيد، نشر: دار الإمام مالك، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣ ـ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**، لابن بطة العكبري الحنبلي، نشر: دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي.

٤ ـ **أبو هريرة والحقيقة الكاملة**، لمحمد عبده يماني، نشر: مكتبة القبلة، جدة، ١٤٢٤هـ.

٥ ـ **اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم**، لمحمد إبراهيم شريف، نشر: دار السلام، القاهرة، ط. ٢٠٠٨م، وطبعة دار التراث.

٦ ـ **الاتصال والانقطاع**، لإبراهيم اللاحم، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٧ ـ **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، للأمير الصنعاني، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، تحقيق: السياغي والأهدل.

٨ ـ **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، لبدر الدين الزركشي، نشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب.

٩ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة الجهمية**، لابن قيم الجوزية، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٠ ـ **الإجماع لابن المنذر**، نشر: مكتبة الفرقان، ومكتبة مكة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، تحقيق: أبي حماد صغير أحمد بن محمد حنيف.

١١ - **الأجوبة لأبي مسعود الدمشقي عما أشكل الشيخ الدارقطني على صحيح مسلم بن الحجاج**، نشر: دار الوراق، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، تحقيق: إبراهيم بن علي بن محمد، آل كليب.

١٢ - **أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض بين الصحيحين**، دراسة وترجيح، لسليمان بن محمد الدبيخي، نشر: مكتبة دار البيان الحديثة، الطائف، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٣ - **الأحاديث المختارة للضياء المقدسي**، نشر: مكتبة النهضة الحديثة، ١٤١٠هـ، تحقيق: عبد الملك بن دهيش.

١٤ - **الأحاديث والآثار الواردة في كتاب شرح التسهيل لابن مالك وتكملته لابنه بدر الدين**، لياسر الطريقي، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة الإمام، قسم السُّنَّة وعلومها، ١٤٢٩هـ.

١٥ - **الأحكام**، للآمدي، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، تحقيق: سيد الجميلي.

١٦ - **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، لابن دقيق العيد، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس.

١٧ - **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، لأبي الوليد الباجي، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، تحقيق: عبد المجيد تركي.

١٨ - **الإحكام في أصول الأحكام**، لابن حزم، نشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٩ - **أحوال الرجال**، للجوزجاني، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، تحقيق: صبحي السامرائي.

٢٠ - **الاختلاف بين رواة البخاري عن الفربري**، وروايات إبراهيم بن مَعْقِل النَّسفي، لجمال الدين يوسف بن عبد الهادي الحنبلي، المعروف بـ ابن المبرد، نشر: دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، تحقيق: صلاح فتحي هلل.

٢١ - **اختلاف الحديث**، للشافعي، نشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: عامر أحمد حيدر.

٢٢ - **أدب الإملاء للسمعاني**، نشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مراجعة: سعيد محمد اللحام.

٢٣ ـ **الأدب المفرد**، للبخاري، نشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٤ ـ **الأذكار للنووي**، نشر: دار الريان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، تحقيق: أحمد باجور.

٢٥ ـ **الإرسال في مصطلح الحديث**، لمحفوظ السلفي، نشر: مكتبة الفرقان، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٦ ـ **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، للقسطلاني، نشر: المطبعة الميمنية، القاهرة، ط. ١٣٠٧هـ.

٢٧ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، للشوكاني، نشر: دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، تحقيق: أحمد عزو عناية.

٢٨ ـ **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**، للخليلي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس.

٢٩ ـ **الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات**، لطارق بن عوض الله بن محمد، نشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٠ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، للألباني، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٣١ ـ **أزمة المعرفة الدينية**، لتهامي العبدولي، نشر: الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٣٢ ـ **الاستذكار لابن عبد البر**، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض.

٣٣ ـ **الاستغاثة في الرد على البكري**، لابن تيمية، نشر: دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، تحقيق: عبد الله السهلي.

٣٤ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، لابن عبد البر، نشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، تحقيق: محمد علي البجاوي.

٣٥ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، لابن الأثير الجزري، نشر: المكتبة الإسلامية.

٣٦ ـ **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، لمحمد حسين الذهبي، نشر: مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٣٧ ـ **الأسس الفلسفية للعلمانية**، لعادل ظاهر، نشر: دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٣٨ - **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، لعبد المجيد الشرفي، نشر: دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣٩ - **الإسلام السُّنِّي**، لبسام الجمل، نشر: دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٤٠ - **إسلام المجددين**، لمحمد حمزة، نشر: دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

٤١ - **الإسلام والحداثة: إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب**، لإدريس هاني، نشر: دار الهادي، لبنان، ط. ٢٠٠٥م.

٤٢ - **الإسلام والحداثة**، لعبد المجيد الشرفي، نشر: دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

٤٣ - **الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي**، لمحمد الشرفي، نشر: دار الجنوب، تونس، ط. ٢٠٠٢م.

٤٤ - **الإسناد من الدين**، لعاصم الفريوائي، نشر: مكتبة المعلا، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٤٥ - **الإسناد من الدين**، لعبد الفتاح أبو غدة، نشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٦ - **الإصابة**، لابن حجر العسقلاني، نشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي.

٤٧ - **إصلاح الفكر الديني أولاً**، ليعقوب محمد إسحاق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م. «بدون ناشر».

٤٨ - **الأصلان العظيمان: الكتاب والسُّنَّة: رؤية جديدة**، لجمال البنا، نشر: مطبعة حسان، القاهرة.

٤٩ - **أصول الحديث**، علومه ومصطلحه، لمحمد عجاج الخطيب، نشر: دار المنارة، للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة السابعة، ١٤١٧هـ.

٥٠ - **أصول السرخسي**، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٥١ - **أصول الشريعة لجمال البنا**، نشر: دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط. ١٤٢٧هـ.

٥٢ - **أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت دراسة نقدية**، لمحمد الأعظمي، نشر: جامعة الملك سعود، ١٤٢٦هـ، ترجمة: عبد الحكيم المطرودي.

٥٣ ـ **أصول الكافي**، للكليني، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ، تحقيق: علي أكبر الغفاري.

٥٤ ـ **أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح**، لأبي لبابة حسين، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٥٥ ـ **أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية**، لناصر القفاري، مكتبة طيبة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٥٦ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، لمحمد الأمين الشنقيطي، نشر: عالم الكتب، بيروت.

٥٧ ـ **أطلس العالم الإسلامي**، أعد بإشراف: دولت صادق، نشر: دار البيان العربي، جدة، ط. ١٤٢٥هـ.

٥٨ ـ **إعادة تقويم الحديث**، لقاسم أحمد، نشر: مكتبة مدبولي، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٥٩ ـ **الاعتصام**، للشاطبي، نشر: مكتبة التوحيد، المنامة، البحرين، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٦٠ ـ **اعتقاد أهل السُّنَّة**، للالكائي، نشر: دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢هـ، تحقيق: أحمد سعد حمدان.

٦١ ـ **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، نشر: دار العلم للملايين، لبنان، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٩٩م.

٦٢ ـ **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، للخطابي، نشر: معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٦٣ ـ **إعلام الموقعين**، لابن القيم، نشر: دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

٦٤ ـ **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، للسخاوي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجمة: صالح أحمد العلي.

٦٥ ـ **إعمال العقل**، للؤي صافي، نشر: دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٦٦ ـ **الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط**، لبرهان الدين الحلبي، نشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، تحقيق: علاء الدين علي رضا.

٦٧ ـ **إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح**، لابن رشيد السبتي الفهري، نشر: الدار التونسية، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة.

٦٨ - **الاقتراح في أصول النحو**، للسيوطي، نشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، تحقيق: محمود فجال.

٦٩ - **الاقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد**، نشر: دار البشائر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، تحقيق: عامر صبري.

٧٠ - **اقتضاء الصراط المستقيم**، لابن تيمية، نشر: مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٦٩هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٧١ - **اقتضاء العلم العمل**، للخطيب البغدادي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.

٧٢ - **أكثر أبو هريرة**، لمصطفى بو هندي، نشر: مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٧٣ - **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى**، لابن ماكولا، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٧٤ - **الإلزامات والتتبع**، للدارقطني، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي.

٧٥ - **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية والسماع**، للقاضي عياض، نشر: دار التراث القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٧٩هـ، تحقيق: السيد أحمد صقر.

٧٦ - **إلـه واحد ودين واحد**، لنيازي عز الدين، نشر: الدار الوطنية للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

٧٧ - **الأم**، للشافعي، نشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ.

٧٨ - **الإمام البخاري وصحيحه**، لعبد الغني عبد الخالق، نشر: دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٧٩ - **الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية**، لنصر حامد أبو زيد، نشر: المركز الثقافي، المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠م.

٨٠ - **الإمام الصادق والمذاهب الأربعة**، لأسد حيدر، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

٨١ - **الإمام جعفر الصادق ومروياته الحديثية**، لياسر بطيخ، نشر: مكتبة العلم والإيمان، مصر، الطبعة الأولى.

٨٢ - **الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه**، لمحمد عبد الرحمٰن طوالبة، نشر: دار البيارق، ودار عمار، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٨٣ ـ **أمثال الحديث**، للرامهرمزي، نشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، تحقيق: أحمد عبد الفتاح تمام.

٨٤ ـ **الانتصار للصحابة الأخيار**، لعبد الرزاق العباد البدر، نشر: دار ابن عفان ودار ابن القيم، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٨٥ ـ **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، لابن عبد البر، نشر: مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

٨٦ ـ **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السُّنَّة من الزلل والتضليل والمجازفة**، للمعلمي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٨٧ ـ **الأنوار النعمانية**، لنعمة الله الموسوي الجزائري، نشر: شركة جاب، إيران.

٨٨ ـ **أهل الملل والردة والزنادقة وتارك الصلاة والفرائض**، لأبي بكر الخلال، نشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ، تحقيق: إبراهيم بن حمد السلطان.

٨٩ ـ **أولية العقل**، لعادل ظاهر، دار أمواج، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٩٠ ـ **الإيضاح في علوم البلاغة**، للخطيب القزويني، نشر: دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.

٩١ ـ **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، لابن كثير، لأحمد شاكر، نشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٩٢ ـ **بحار الأنوار**، للمجلسي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٩٣ ـ **البحر المحيط**، لأبي حيان الأندلسي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض.

٩٤ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، للزركشي، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، تحقيق: عمر الأشقر.

٩٥ ـ **بحوث في السُّنَّة المطهرة**، لعبد السميع الأنيس، نشر: دار عمار، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٩٦ ـ **بحوث في تاريخ السُّنَّة المشرفة**، لأكرم ضياء العمري، نشر: مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

٩٧ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، للكاساني، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٩٨ - **البدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام**، لحسن يوسف الأطير، نشر: مكتبة الزهراء، القاهرة، ط. ١٤١٢هـ.

٩٩ - **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، لابن رشد، نشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ط. ٢٠٠٠م، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي.

١٠٠ - **البداية والنهاية**، لابن كثير، نشر: دار هجر، تحقيق: عبد الله التركي.

١٠١ - **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، لابن الملقن، نشر: دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وزملائه.

١٠٢ - **البرهان في علوم القرآن**، للزركشي، نشر: دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩١هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

١٠٣ - **بغية الراغب المتمني في ختم النسائي**، للسخاوي، نشر: مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف.

١٠٤ - **بلدان الخلافة الشرقية**، لكي لسترنج، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٠٥ - **بيان تلبيس الجهمية**، لابن تيمية، نشر: مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ، تحقيق: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم.

١٠٦ - **بين الإمامين مسلم والدارقطني**، لربيع بن هادي مدخلي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠٧ - **التأثير المسيحي في تفسير القرآن**، لمصطفى بو هندي، دار الطليعة. بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

١٠٨ - **التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين**، لعبد الله شعبان، نشر: دار السلام الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٠٩ - **تأويل مختلف الحديث**، لابن قتيبة، نشر: دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣هـ، تحقيق: محمد زهري النجار.

١١٠ - **تاج العروس من جواهر القاموس**، للزبيدي، نشر: المطبعة الخيرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٠٦هـ.

١١١ - **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، نشر: المجمع اللغوي، دمشق، تحقيق: شكر الله بن نعمة الله القوجاني.

١١٢ ـ **تاريخ أسماء الثقات**، لابن شاهين، نشر: الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، تحقيق: صبحي السامرائي.

١١٣ ـ **تاريخ الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف**، لفخر الدين قباوة، نشر: دار الملتقى، حلب، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١١٤ ـ **تاريخ الإسلام**، للذهبي، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري.

١١٥ ـ **تاريخ الدارمي عن ابن معين**، نشر: مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ودار المأمون للتراث، تحقيق: أحمد محمد نور سيف.

١١٦ ـ **تاريخ الدوري عن ابن معين «ضمن كتاب: يحيى بن معين وكتابه التاريخ»**، نشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، تحقيق: أحمد محمد نور سيف.

١١٧ ـ **التاريخ الكبير**، للبخاري، نشر: مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ودار المأمون للتراث، تحقيق: أحمد محمد نور سيف.

١١٨ ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية**، لأبي زهرة، نشر: دار الفكر العربي، القاهرة، ط. ١٩٨٧م.

١١٩ ـ **تاريخ بغداد**، للخطيب البغدادي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٠ ـ **تاريخ تدوين السُّنَّة وشبهات المستشرقين**، لحاكم عبيسان المطيري، نشر: مجلة النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، ط. ٢٠٠٢م.

١٢١ ـ **تاريخ دمشق**، لابن عساكر، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: علي شيري.

١٢٢ ـ **تبصير الأمة بحقيقة السُّنَّة**، لإسماعيل منصور، القاهرة، عام ١٤١٦هـ.

١٢٣ ـ **التبيان في تخريج وتبويب أحاديث بلوغ المرام**، لخالد الشلاحي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

١٢٤ ـ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، لفخر الدين الزيلعي، نشر: المكتبة العلمية، بيروت، ط. ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد عزو عناية.

١٢٥ ـ **تحديث الفكر الإسلامي**، لعبد المجيد الشرفي، نشر: دار الفنك، المغرب، ط. ١٩٩٨م.

١٢٦ ـ **تحرير الرواية في تقرير الكفاية**، لمحمد بن الطيب الفاسي، نشر: دار العلوم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، تحقيق: علي بن حسين البواب.

١٢٧ - **تحرير علوم الحديث**، لعبد الله الجديع، نشر: مؤسسة الريان، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٢٨ - **التحرير والتنوير من التفسير**، لابن عاشور، نشر: دار سحنون، تونس، ١٩٩٧م.

١٢٩ - **تحفة الأحوذي**، للمباركفوري، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٠ - **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب**، لابن كثير، نشر: دار حراء، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ. تحقيق: عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي.

١٣١ - **التحقيق في أحاديث الخلاف**، لابن الجوزي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، تحقيق: مسعد السعدني.

١٣٢ - **تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة**، للعلائي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، تحقيق: محمد الأشقر.

١٣٣ - **تدريب الراوي**، لجلال الدين السيوطي، نشر: مكتبة الرياض الحديثة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.

١٣٤ - **التدليس وأحكامه وآثاره النقدية**، لصالح بن سعيد عومار الجزائري، نشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٣٥ - **تدوين السُّنَّة**، لإبراهيم فوزي، نشر: دار رياض الريس، لبنان، ٢٠٠٢م.

١٣٦ - **تدوين السُّنَّة النبوية**، لمحمد مطر الزهراني، نشر: مكتبة المنهاج، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

١٣٧ - **تذكرة الحفاظ**، للذهبي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، تعليق: زكريا عميرات.

١٣٨ - **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، لمحمد الغزالي، نشر: دار الشروق، مصر.

١٣٩ - **ترتيب المدارك**، للقاضي عياض، نشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، تحقيق: أحمد بكير محمود.

١٤٠ - **ترتيب علل الترمذي الكبير**، ترتيب أبي طالب القاضي، نشر: مكتبة عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: صبحي السامرائي وزميله.

١٤١ - **تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد**، للمفيد محمد بن محمد بن النعمان، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ.

١٤٢ - **التعديل والتجريح لمن أخرج له البخاري في الجامع الصحيح**، لأبي الوليد الباجي، نشر: دار اللواء، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق: أبي لبابة حسين.

١٤٣ ـ **تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس**، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: أحمد علي بن سير المباركي.

١٤٤ ـ **التعريفات**، للجرجاني، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

١٤٥ ـ **تعليقة على علل ابن أبي حاتم**، لابن عبد الهادي، نشر: دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، تحقيق: سامي بن محمد جاد الله.

١٤٦ ـ **تغليق التغليق على صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: سعيد بن عبد الرحمٰن القزقي.

١٤٧ ـ **تفرد الثقة للاحم**، بحث منشور في مجلة الحكمة، عدد (٢٤)، شهر محرم عام ١٤٢٣هـ.

١٤٨ ـ **تفسير ابن كثير**، نشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، تحقيق: سامي بن محمد سلامة.

١٤٩ ـ **تفسير البغوي**، نشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.

١٥٠ ـ **تفسير البيضاوي**، نشر: دار الفكر، بيروت.

١٥١ ـ **تفسير الرازي**، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٥٢ ـ **تفسير السعدي**، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، تحقيق: عبد الرحمٰن بن معلا اللويحق.

١٥٣ ـ **تفسير الطبري**، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

١٥٤ ـ **تفسير القرطبي**، نشر: دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ، تحقيق: أحمد عبد الحليم البردوني.

١٥٥ ـ **تفسير النسفي**، المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ٢٠٠١م، تحقيق: زكريا عميرات.

١٥٦ ـ **التفكير العلمي**، لفؤاد زكريا، بدون طبعة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٤١٢هـ.

١٥٧ ـ **تقريب التهذيب لابن حجر**، نشر: دار الرشيد، حلب، ط. ١٩٩١م، تحقيق: محمد عوامة.

١٥٨ ـ **تقييد العلم للخطيب**، نشر: دار إحياء السُّنَّة النبوية، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م، تحقيق: يوسف العش.

١٥٩ - **تقييد المهمل وتمييز المشكل**، لأبي علي الجياني، نشر: دار عالم الفوائد، مكة، تحقيق: محمد عزيز شمس، وعلي العمران.

١٦٠ - **التقييد والإيضاح**، للعراقي، نشر: دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، تحقيق: عبد الرحمٰن محمد عثمان.

١٦١ - **التلخيص الحبير**، لابن حجر العسقلاني، ط. ١٣٨٤هـ، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني.

١٦٢ - **تلخيص الشافي**، لأبي جعفر الطوسي، نشر: مطبعة النجف، ١٣٨٣هـ، تحقيق: حسين بحر العلوم.

١٦٣ - **تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير**، لابن الجوزي، نشر: مكتبة الآداب.

١٦٤ - **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، للإسنوي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، تحقيق: محمد حسن هيتو.

١٦٥ - **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لابن عبد البر، نشر: وزارة عموم الأوقاف الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ، تحقيق: مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري.

١٦٦ - **التمييز**، لمسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، نشر: شركة الطباعة العربية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م. وطبعة دار الكوثر، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

١٦٧ - **تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق**، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٨م، تحقيق: أيمن صالح شعبان.

١٦٨ - **التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**، للمعلمي، نشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.

١٦٩ - **تهذيب الآثار**، للطبري، نشر: مطبعة المدني القاهرة، تحقيق: محمود محمد شاكر.

١٧٠ - **تهذيب الأسماء واللغات للنووي**، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٧١ - **تهذيب التهذيب**، لابن حجر، نشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، تحقيق: خليل مأمون شِيحا، وعمر الشلامي، وعلي بن مسعود.

١٧٢ - **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، للحافظ المزي، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، بيروت، تحقيق: بشار عواد.

١٧٣ ـ **تهذيب اللغة للأزهري**، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، تحقيق: محمد عوض مرعب.

١٧٤ ـ **توثيق السُّنَّة في القرن الثاني الهجري: أسسه واتجاهاته**، لرفعت فوزي عبد المطلب، نشر: مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٧٥ ـ **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، لطاهر الجزائري، نشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

١٧٦ ـ **توضيح الأفكار**، للأمير الصنعاني، نشر: المكتبة السلفية، المدينة المنورة تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد «دون تاريخ الطبع».

١٧٧ ـ **تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، لعلي محافظة = حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر.

١٧٨ ـ **التيسير بشرح الجامع الصغير**، للمناوي، نشر: مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.

١٧٩ ـ **الثقات**، لابن حبان، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.

١٨٠ ـ **ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث**، لعبد الفتاح أبو غدة، نشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٨١ ـ **ثمرات النظر للصنعاني**، نشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة.

١٨٢ ـ **جامع الأصول**، لابن الأثير، نشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة.

١٨٣ ـ **جامع التحصيل**، للعلائي، نشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، تحقيق: حمدي السلفي.

١٨٤ ـ **جامع العلوم والحكم**، لابن رجب، نشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٨٥ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، لابن عبد البر، نشر: دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري.

١٨٦ ـ **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، للخطيب البغدادي، نشر: مكتبة المعارف، الرياض، ط. ١٤٠٣هـ، تحقيق: محمود الطحان.

١٨٧ - **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي**، لمحمد الكتاني، نشر: دار الثقافة، ط. ٢٠٠٠م.

١٨٨ - **الجرح والتعديل**، لإبراهيم اللاحم، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٨٩ - **الجرح والتعديل**، لابن أبي حاتم الرازي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الرحمٰن المعلمي.

١٩٠ - **الجرح والتعديل بين المتشددين والمتساهلين**، لمحمد طاهر الجوابي، نشر: الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط. ١٩٩٧م.

١٩١ - **جناية قبيلة حدثنا**، لجمال البنا، نشر: دار الفكر الإسلامي، القاهرة.

١٩٢ - **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسح**، لابن تيمية، نشر: دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: علي حسن ناصر، وعبد العزيز العسكر، وحمدان محمد.

١٩٣ - **حاشية السندي على صحيح البخاري**، لمحمد بن عبد الهادي السندي، نشر: دار الفكر، دمشق.

١٩٤ - **الحجة في بيان المحجة**، لإسماعيل الأصبهاني، نشر: دار الراية الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ، تحقيق: محمد المدخلي ومحمد أبو رحيم.

١٩٥ - **حجية السُّنَّة**، لعبد الغني عبد الخالق، طباعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، نشر: دار القرآن، بيروت.

١٩٦ - **حجية السُّنَّة ومصطلحات المحدثين وأعلامهم**، لعبد المتعال محمد الجبري، نشر: مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٩٧ - **الحديث الحسن لذاته أو لغيره: دراسة استقرائية نقدية**، لخالد الدريس، نشر: دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٩٨ - **الحديث الشريف وتحديات العصر**، ندوة علمية دولية ثانية، عقدت في رحاب كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي ١٤٢٦هـ.

١٩٩ - **الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به**، لعبد الكريم الخضير، نشر: دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.

٢٠٠ - **الحديث المرسل: حجيته وأثره في الفقه الإسلامي**، لمحمد حسين هيتو، نشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢٠١ ـ **الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية**، لمحمد ضاري حمادي، نشر: اللجنة الوطنية للاحتفالات بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٢٠٢ ـ **الحديث النبوي في النحو العربي**، لمحمود فجَّال، نشر: نادي أبها الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢٠٣ ـ **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، المركز الثقافي العربي، ط. ١، ٢٠٠٥م.**

٢٠٤ ـ **الحديث والقرآن**، لابن قرناس، نشر: دار الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٠٥ ـ **حصيلة العقلانية والتنوير: بحوث ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية**، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية. «دون تاريخ الطبع».

٢٠٦ ـ **الحطة في ذكر الصحاح والكتب الستة**، لصديق حسن خان الفنوجي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٠٧ ـ **الحق الذي لا يريدون: دراسة في روايات الأحاديث على ضوء القرآن الكريم**، لعدنان الرفاعي، نشر: دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط. ٢٠٠٦م.

٢٠٨ ـ **الحقيقة**، من حقائق القرآن المسكوت عنها، لنيازي عز الدين، نشر: مؤسسة بيسان، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.

٢٠٩ ـ **حلية الأولياء**، لأبي نعيم الأصبهاني، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

٢١٠ ـ **خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجيته**، للقاضي برهون، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢١١ ـ **خبر الواحد وحجيته**، لأحمد بن محمود الشنقيطي، نشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢١٢ ـ **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، لعبد القاهر البغدادي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، تحقيق: محمد نبيل طريفي.

٢١٣ ـ **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، لعلي أومليل، نشر: المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

٢١٤ ـ **الخطاب والتأويل**، لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، المغرب ط. ٥، ٢٠٠٥م.

٢١٥ - **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٢١٦ - **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، لمحمد مصطفى الأعظمي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط. ١٤١٣هـ.

٢١٧ - **دراسات في الحديث والمحدثين لهاشم الحسني**، نشر: دار التعارف، بيروت.

٢١٨ - **دعائم المنهج الحديثي أو دفاع المسلمين عن السُّنَّة**، للمكي أقلاينة، نشر: مجموعة البحث في الفقه والأصول، كلية الآداب، تطوان.

٢١٩ - **دفاع عن السُّنَّة لأبي شهبة**، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢٢٠ - **دلائل التوثيق المبكر للسُّنَّة والحديث**، لامتياز أحمد، نشر: دار الوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، نقله إلى العربية عبد المعطي قلعجي.

٢٢١ - **دلائل النبوة**، للبيهقي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، تحقيق: عبد المعطي قلعجي.

٢٢٢ - **دليل المسلم الحزين**، لحسين أحمد أمين، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٧م.

٢٢٣ - **دين السلطان**، لنيازي عز الدين، نشر: مكتبة مدبولي، مصر، ط. ٢٠٠٦م.

٢٢٤ - **ذكر من تُكلِّم فيه وهو موثَّق**، للذهبي، ضمن أربع رسائل في علوم الحديث، لعبد الفتاح أبو غدة، نشر: دار القرآن الكريم، بيروت، ط. ١٤٠٠هـ.

٢٢٥ - **ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل**، للذهبي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٠٤هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٢٢٦ - **رجال النجاشي**، لأبي العباس النجاشي، نشر: دار الأضواء، بيروت، تحقيق: جعفر السبحاني.

٢٢٧ - **الرحلة في طلب الحديث للخطيب**، نشر: : دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ، تحقيق: نور الدين عتر.

٢٢٨ - **الرد على الجهمية**، للدارمي، نشر: دار الأثير، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، تحقيق: بدر البدر.

٢٢٩ - **الرد على المنطقيين**، لابن تيمية، نشر: دار المعرفة، بيروت.

٢٣٠ - **الرسالة**، للإمام الشافعي، نشر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٨هـ، تحقيق: أحمد شاكر.

٢٣١ ـ **رسالة أبي داود لأهل مكة**، نشر: دار الكتب العربية، بيروت، تحقيق: محمد لطفي الصباغ.

٢٣٢ ـ **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السُّنَّة المصنفة**، للكتاني، نشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ، تحقيق: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني.

٢٣٣ ـ **رسالة في اللاهوت**، لسبينوزا، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٣٤ ـ **رسالة في النابتة**، للجاحظ ـ مطبوعة من ضمن رسائل الجاحظ.

٢٣٥ ـ **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، لمحمد عبد الحي اللكنوي، نشر: دار الأقصى، مصر، ط. ١٩٨٧م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٢٣٦ ـ **الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم**، للذهبي، نشر: دار البشائر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، تحقيق: محمد إبراهيم الموصلي.

٢٣٧ ـ **روايات ونسخ الجامع الصحيح**، لعبد الكريم عبيد، نشر: دار إمام الدعوة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢٣٨ ـ **الرواية بالمعنى في الحديث النبوي**، لعبد المجيد بيرم، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٣٩ ـ **الروض الباسم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم**، لابن الوزير اليماني، نشر: دار علام الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، تحقيق: علي بن محمد العمران.

٢٤٠ ـ **روضة الناظر**، لابن قدامة، نشر: : جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمٰن السعيد.

٢٤١ ـ **زاد المسير**، لابن الجوزي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

٢٤٢ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن قيم الجوزية، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٠٧هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط.

٢٤٣ ـ **سؤالات ابن الجنيد**، لابن معين، نشر: مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، تحقيق: أحمد محمد نور سيف.

٢٤٤ ـ **سؤالات أبي داود**، للإمام أحمد في جرح الرواة وتعديلهم، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: زياد محمد منصور.

٢٤٥ ـ **سؤالات الآجري**، لأبي داود الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، تحقيق: محمد علي قاسم العمري.

٢٤٦ ـ **سؤالات البرذعي**، لأبي زرعة الرازي، ضمن كتاب: «أبو زرعة الرازي وجهوده في السُّنَّة النبوية»، نشر: دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ودار ابن القيم، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ، تحقيق: سعدي الهاشمي.

٢٤٧ ـ **سؤالات البرقاني**، للدارقطني، نشر: دار خانة جميلي، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، تحقيق: عبد الرحيم القشقري.

٢٤٨ ـ **سؤالات مسعود بن علي السِّجزي**، للحاكم، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، تحقيق: موفق بن عبد القادر.

٢٤٩ ـ **سبل السلام**، للصنعاني، نشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ.

٢٥٠ ـ **سدنة هياكل الوهم**، نقد العقل الفقهي لعبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٥م.

٢٥١ ـ **السلطة في الإسلام**، لعبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، ط. ١، ١٩٩٨م.

٢٥٢ ـ **السُّنَّة**، لابن أبي عاصم، نشر: دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، تحقيق: باسم الجوابرة.

٢٥٣ ـ **السُّنَّة**، لعبد الله بن أحمد بن حنبل، نشر: دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، تحقيق: محمد سعيد القحطاني.

٢٥٤ ـ **سُنَّة الأولين**، تحليل مواقف الناس من الدين وتعليلها، لابن قرناس، نشر: دار الجمل، ألمانيا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

٢٥٥ ـ **السُّنَّة النبوية بين أهل الفقه والحديث**، للغزالي، نشر: دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، عشرة، ١٤٢١هـ.

٢٥٦ ـ **السُّنَّة النبوية في كتابات أعداء الإسلام مناقشتها والرد عليها**، لعماد السيد الشربيني، نشر: دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٥٧ ـ **السُّنَّة بين الأصول والتاريخ**، لحمادي ذويب، نشر: المركز الثقافي العربي، المغرب، ط. ١، ٢٠٠٥م.

٢٥٨ ـ **السُّنَّة قبل التدوين**، لمحمد عجاج الخطيب، دار الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

٢٥٩ ـ **السُّنَّة للخلال**، نشر: دار الراية الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، تحقيق: عطية الزهراني.

٢٦٠ ـ **السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، لمصطفى السباعي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.

٢٦١ ـ **سنن ابن ماجه**، نشر: دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٦٢ ـ **سنن أبي داود**، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٦٣ ـ **سنن الترمذي**، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد شاكر وجماعة.

٢٦٤ ـ **سنن الدارقطني**، نشر: دار المعرفة بيروت، ١٣٨٦هـ، تحقيق: عبد الله هاشم يماني.

٢٦٥ ـ **سنن الدارمي**، نشر: دار الكتاب العلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، تحقيق: فواز زمرلي، وخالد السبع العلمي.

٢٦٦ ـ **السنن الصغرى «المجتبى»**، للنسائي، نشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٢٦٧ ـ **السنن الكبرى**، للبيهقي، نشر: دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

٢٦٨ ـ **السنن الكبرى**، للنسائي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، تحقيق: عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن.

٢٦٩ ـ **سنن سعيد بن منصور**، قسم التفسير، نشر: دار العصيمي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: سعد آل حميد.

٢٧٠ ـ **السهام الكاسرة لشبهات أبو هندي الخاسرة: نقد على كتاب: أكثر أبو هريرة**، لمصطفى بو هندي، تأليف: الزبير أبو سلمان، مطبعة إليت، سلا، المغرب.

٢٧١ ـ **سير أعلام النبلاء**، للذهبي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي.

٢٧٢ ـ **السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي**، لمحمود فجّال، نشر: نادي أبها الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٧٣ ـ **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح**، للأبناسي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، تحقيق: صلاح فتحي هلل.

٢٧٤ - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لابن العماد الحنبلي الدمشقي، نشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٧٥ - **شرح الأصول الخمسة**، للقاضي عبد الجبار، نشر: مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ، تحقيق: عبد الكريم عثمان.

٢٧٦ - **شرح السُّنَّة**، للبغوي، نشر: : المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش.

٢٧٧ - **شرح ألفية العراقي**، المسماة بالتبصرة والتذكرة، للعراقي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧٨ - **شرح الكوكب المنير**، لابن النجار، نشر: مكتبة الفكر، دمشق ١٩٨٢م، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد.

٢٧٩ - **شرح علل الترمذي**، لابن رجب الحنبلي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد.

٢٨٠ - **شرح مسلم للنووي**، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

٢٨١ - **شرح معاني الآثار**، للطحاوي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، تحقيق: محمد زهري النجار.

٢٨٢ - **شرح نخبة الفكر**، لعلي القاري، نشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

٢٨٣ - **شرف أصحاب الحديث**، للخطيب البغدادي، نشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، تحقيق: الداني آل زهوي.

٢٨٤ - **شروط الأئمة الخمسة**، لابن منده، نشر: : دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: عبد الرحمٰن عبد الجبار الفريوائي.

٢٨٥ - **شروط الأئمة الخمسة**، للحازمي، نشر: مكتبة القدسي، ١٣٥٧هـ، تحقيق: محمد زاهد الكوثري.

٢٨٦ - **شروط الأئمة الستة للمقدسي**، نشر: مكتبة القدسي، ١٣٥٧هـ، تحقيق: محمد زاهد الكوثري. وطبعة: عبد الفتاح أبو غدة، ضمن كتاب: **ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث**.

٢٨٧ - **الشريعة**، لمحمد بن الحسين الآجري، نشر: دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، تحقيق: عبد الله الدميجي.

٢٨٨ ـ **شعب الإيمان**، للبيهقي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.

٢٨٩ ـ **شفاء العليل**، لابن قيم الجوزية، نشر: دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، تحقيق: محمد بدر الدين الحلبي.

٢٩٠ ـ **شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل**، لأبي الحسن مصطفى بن إسماعيل المصري، نشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٩١ ـ **الشيعة والتصحيح**، الصراع بين الشيعة والتشيع، لموسى الموسوي، ط. ١٤٠٨هـ.

٢٩٢ ـ **الصارم المسلول**، لابن تيمية، نشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، تحقيق: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري.

٢٩٣ ـ **الصارم المنكي**، لابن عبد الهادي، نشر: دار الإفتاء، الرياض، ط. ١٤٠٢هـ، تحقيق: إسماعيل الأنصاري.

٢٩٤ ـ **الصحائف الإلهية**، لشمس الدين السمرقندي، نشر: مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: أحمد الشريف.

٢٩٥ ـ **صحائف الصحابة وتدوين السُّنَّة النبوية المشرفة**، لأحمد الصويان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٩٦ ـ **الصحابة المعتزلون للفتنة الكبرى**، لخالد كبير علال، كتاب إلكتروني[١].

٢٩٧ ـ **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، لابن بلبان الفارسي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

٢٩٨ ـ **صحيح ابن خزيمة**، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي.

٢٩٩ ـ **صحيح البخاري**، نشر: دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ، تحقيق: مصطفى ديب البغا.

٣٠٠ ـ **صحيح البخاري**، رؤية معاصرة في بعض نصوصه، لحسن الصباغ، نشر: دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦هـ.

٣٠١ ـ **صحيح البخاري من منظور آخر**، لعلاء السعيدي، نشر: دار الهادي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٠٢ ـ **صحيح مسلم**، نشر: دار الجيل ودار الآفاق، بيروت.

---

(١) ينظر الرابط التالي:
http://www.saaid.net/book/open.php?book=3799&cat=7

٣٠٣ - **صحيفة همام بن منبه عن أبي هريرة**، نشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب.

٣٠٤ - **صحيفتا عمرو بن شعيب وبهز بن حكيم عند المحدثين والفقهاء**، دراسة وتحقيق: محمد علي بن الصديق، المغرب، نشر: وزارة الشؤون الإسلامية المغربية.

٣٠٥ - **صفة الصفوة**، لابن الجوزي، نشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ، تحقيق: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي.

٣٠٦ - **صيانة صحيح مسلم**، نشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر.

٣٠٧ - **الضعفاء الصغير**، للبخاري، نشر: دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٣٠٨ - **الضعفاء الكبير**، للعقيلي، نشر: دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، تحقيق: عبد المعطي قلعجي.

٣٠٩ - **الضعفاء والمتروكون**، للنسائي، نشر: مكتبة الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٣١٠ - **الضعفاء والمتروكين**، للدارقطني، نشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، تحقيق: موفق بن عبد القادر.

٣١١ - **ضوابط الجرح والتعديل**، لعبد العزيز العبد اللطيف، نشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣١٢ - **طبقات الحفاظ**، للسيوطي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣١٣ - **طبقات الحنابلة**، لأبي الحسين محمد بن يعلى، نشر: دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٣١٤ - **طبقات الشافعية الكبرى**، للسبكي، نشر: مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، تحقيق: محمود الطناحي.

٣١٥ - **الطبقات الكبرى**، لابن سعد، نشر: دار صادر، بيروت.

٣١٦ - **طبقات علماء الحديث**، لابن عبد الهادي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: أكرم البوشي، وإبراهيم الزيبق.

٣١٧ - **طليعة التنكيل للمعلمي = التنكيل للمعلمي**.

٣١٨ ـ الطهور، لأبي عبيد القاسم بن سلام، نشر: مكتبة الصحابة، جدة، ط. ١٤١٤هـ، تحقيق: مشهور حسن محمود سلمان.

٣١٩ ـ **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: دراسة عقائدية**، لخالد السيف، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة أم القرى، قسم الكتاب والسُّنَّة، ١٤٣٠هـ.

٣٢٠ ـ **ظفر الأماني في شرح مختصر الجرجاني**، لعبد الحي اللكنوي، نشر: دار القلم، الإمارات، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، تحقيق: تقي الدين الندوي.

٣٢١ ـ **ظلمات أبي رية أمام أضواء السُّنَّة المحمدية**، لمحمد عبد الرزاق حمزة، الناشر: حديث أكاديمي، باكستان ط. ١٤٠٢هـ.

٣٢٢ ـ **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن: تفسير ابن كثير نموذجاً**، لوحيد السعفي، نشر: دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، ط. ٢٠٠٦م.

٣٢٣ ـ **عدالة الصحابة عند المسلمين**، للفهداوي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٢٤ ـ **العدالة والضبط وأثرهما في قبول الأحاديث أو ردها**، لجنيد أشرف إقبال أحمد، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣٢٥ ـ **العقل العربي**، المسكوت فيه واللامفكر فيه في مقاربات العقل العربي، لمحمد الصوياني، نشر: مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢٩هـ.

٣٢٦ ـ **العلل**، لابن المديني، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي.

٣٢٧ ـ **العلل**، للدارقطني، نشر: دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: محفوظ الرحمٰن السلفي.

٣٢٨ ـ **علل الأحاديث في كتاب الصحيح**، لابن عمار الشهيد، نشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، تحقيق: علي بن حسن بن عبد الحميد الحلبي.

٣٢٩ ـ **العلل الصغير للترمذي في آخر سنن الترمذي = سنن الترمذي.**

٣٣٠ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، لابن الجوزي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، تحقيق: خليل الميس.

٣٣١ ـ **العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد «رواية ابنه عبد الله»**، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت ودار الخاني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، تحقيق: وصي الله عباس.

٣٣٢ ـ **علم أصول الجرح والتعديل**، لمحمد أبو لاوي، نشر: دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٣٣ ـ **علم الرجال وأهميته**، لعبد الرحمٰن المعلمي اليماني، نشر: دار الراية، الرياض الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٣٤ ـ **علم طبقات المحدثين: أهميته وفوائده**، لأسعد تيم، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٣٥ ـ **العلو للعلي الغفار**، للذهبي، نشر: مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، تحقيق: أبي محمد أشرف بن عبد المقصود.

٣٣٦ ـ **علوم الحديث بين الزيدية والمحدثين لعبد الله العزي**، نشر: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٣٧ ـ **علوم الحديث ومصطلحه**، لصبحي الصالح، نشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٩م.

٣٣٨ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، لبدر الدين العيني، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٣٩ ـ **عمدة القاري والسامع في ختم الصحيح الجامع**، للسخاوي، نشر: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، تحقيق: علي العمران.

٣٤٠ ـ **عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية**، لمحمد صالح السيد، نشر: دار قباء، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ.

٣٤١ ـ **العواصم من القواصم**، لأبي بكر بن العربي، نشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، تحقيق: محب الدين الخطيب، ومحمود مهدي الإستانبولي.

٣٤٢ ـ **العودة إلى القرآن**، لجمال البنا، نشر: دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٣٤٣ ـ **عون المعبود في شرح سنن أبي داود**، لشمس الحق الطيب آبادي وآخرين، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٣٤٤ ـ **العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت**، لخالد الدريس، نشر: دار أضواء المحدث، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٤٥ ـ **الغاية في شرح الهداية**، لابن الجزري، للحافظ السخاوي، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ، تحقيق: محمد سيدي الأمين.

٣٤٦ ـ **غريب الحديث**، لأبي عبيد القاسم بن سلام، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٤٧ ـ **غريب الحديث للخطابي**، نشر: مركز إحياء التراث الإسلامي، أُم القرى، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي.

٣٤٨ ـ **غنية المحتاج في ختم صحيح مسلم بن الحجاج**، للسخاوي، نشر: دار كنوز إشبيليا، الرياض، تحقيق: جمال فرحات صاولي.

٣٤٩ ـ **فتح الباري**، لابن حجر العسقلاني، نشر: دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب.

٣٥٠ ـ **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، لابن رجب الحنبلي، نشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٥١ ـ **فتح الباقي بشرح ألفية العراقي**، لأبي زكريا الأنصاري، نشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدي.

٣٥٢ ـ **فتح المغيث للسخاوي**، نشر: : دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣٥٣ ـ **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**، للعراقي، نشر: مكتبة السُّنَّة، القاهرة، ١٩٩٠م، تحقيق: محمود ربيع.

٣٥٤ ـ **فتنة المواجهة بين أمير المؤمنين عثمان والمتمردين من أهل الأمصار في المدينة**، لمحمد أبا الخيل، نشر: دار أصداء المجتمع، بريدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣٥٥ ـ **فتنة مقتل عثمان لمحمد الصبحي**، نشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٣٥٦ ـ **فتوح البلدان**، للبلاذري، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١٤١٢هـ، تحقيق: رضوان محمد رضوان.

٣٥٧ ـ **الفرق بين الفرق**، لعبد القاهر البغدادي، نشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٣٥٨ ـ **الفروق**، لأبي العباس القرافي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، تحقيق: خليل المنصور.

٣٥٩ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لابن حزم، نشر: مكتبة الخانجي، القاهرة.

٣٦٠ ـ **الفصول في الأصول**، لأحمد بن علي الجصاص، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط. ١٤٠٨هـ، تحقيق: عجيل النشمي.

٣٦١ ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، لعبد الجبار الهمذاني، نشر: الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، تحقيق: فؤاد سيد.

٣٦٢ ـ **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. ٣، ١٩٩٨م.

٣٦٣ ـ **الفكر المنهجي عند المحدثين**، لهمام سعيد، نشر: رئاسة المحاكم والشؤون الدينية، قطر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٦٤ ـ **الفهرس**، لأبي جعفر الطوسي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ، بيروت.

٣٦٥ ـ **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، للشوكاني، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧، تحقيق: عبد الرحمٰن المعلمي.

٣٦٦ ـ **في أصول النحو**، لسعيد الأفغاني، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط. ١٩٨٧م.

٣٦٧ ـ **في الائتلاف والاختلاف في الفكر الإسلامي**، ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، لناجية الوريمي بو عجيلة، دار المدى، سوريا، ط. ١، ٢٠٠٤م.

٣٦٨ ـ **في التراث العربي والحداثة**، لمحمد لمراكشي، نشر: دار صفاقس، تونس، ومكتبة قرطاج، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٣٦٩ ـ **فيض الباري على صحيح البخاري**، من أمالي محمد أنور الكشميري، نشر: دار المعرفة، بيروت.

٣٧٠ ـ **فيض القدير**، للمناوي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٧١ ـ **قاعدة في الجرح والتعديل للسبكي**، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٠٤هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٣٧٢ ـ **القاموس المحيط**، للفيروزآبادي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩١م، أشرف على طبعه: محمد نعيم العرقسوسي.

٣٧٣ ـ **القرآن وكفى مصدراً للتشريع**، لأحمد صبحي منصور، نشر: مؤسسة الانتشار، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٧٤ ـ **القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة**، لخادم حسين بخش، نشر: مكتبة الصديق، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٣٧٥ ـ **قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيين المعاصرين**، لرقية طه العلواني، بحث مقدم إلى ندوة الجهود المبذولة في خدمة السُّنَّة، الذي أقيم في جامعة الشارقة ٤/ ٥/ ٢٠٠٥م[1].

(١) والكتاب موجود في موقع المؤلفة على الرابط التالي بصيغة «pdf»:
http://www.drruqaia.com/ar/index.php?pageId=7

٣٧٦ ـ **قراءة في كتب العقائد، «المذهب الحنبلي نموذجاً»**، لحسن المالكي، نشر: مركز الدراسات التاريخية، عمّان، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

٣٧٧ ـ **قواطع الأدلة**، للسمعاني، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.

٣٧٨ ـ **القواعد الصغرى**، للعز بن عبد السلام، نشر: دار الفكر المعاصر، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، تحقيق: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي.

٣٧٩ ـ **القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع**، للسخاوي، نشر: مكتبة المؤيد، الرياض، ومكتبة دار البيان، الطائف، تحقيق: بشير محمد عيون.

٣٨٠ ـ **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، للذهبي، نشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، تحقيق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب.

٣٨١ ـ **الكامل**، لابن عدي، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ، تحقيق: يحيى مختار غزاوي.

٣٨٢ ـ **الكتاب**، لسيبويه، نشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد السلام هارون.

٣٨٣ ـ **كتاب الصناعتين**، لأبي هلال العسكري، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١٩٨٩م.

٣٨٤ ـ **كتاب العلل**، لابن أبي حاتم الرازي، نشر: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، تحقيق: سعد الحميد وخالد الجريسي.

٣٨٥ ـ **كتاب العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي، نشر: وزارة الإعلام العراقية، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م، تحقيق: مهدي المخزومي.

٣٨٦ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، للبزدوي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

٣٨٧ ـ **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، لابن الجوزي، نشر: دار الوطن، الرياض، ١٤١٨هـ، تحقيق: علي حسين البواب.

٣٨٨ ـ **الكفاية في علم الرواية**، للخطيب البغدادي، نشر: المكتبة العلمية، المدينة المنورة، تحقيق: أبي عبد الله السورقي وإبراهيم المدني.

٣٨٩ ـ **الكليات**، لأبي البقاء الكفوي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، تحقيق: عدنان درويش وزميله.

٣٩٠ ـ **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، للمتقي الهندي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا.

٣٩١ ـ **الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات**، لابن الكيَّال، نشر: المكتبة الإمدادية، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي.

٣٩٢ ـ **لسان العرب**، لابن منظور المصري، نشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٩٣ ـ **لسان الميزان**، لابن حجر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، عن مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ.

٣٩٤ ـ **لمحات من تاريخ السُّنَّة وعلوم الحديث**، لعبد الفتاح أبو غدة، نشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣٩٥ ـ **لوامع الأنوار**، للسفاريني، نشر: مؤسسة الخافقين، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣٩٦ ـ **ليلة القدر في المتخيل الإسلامي**، لبسام الجمل، نشر: خطوات، دمشق، الطبعة الأولى، ط. ٢٠٠٧م.

٣٩٧ ـ **المأزق في الفكر الديني**، لنضال عبد القادر الصالح، نشر: دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٣٩٨ ـ **المبسوط**، للسرخسي، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، تحقيق: خليل محيي الدين الميس.

٣٩٩ ـ **متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي والإسلامي**، لحمادي المسعودي، نشر: دار المعرفة، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٤٠٠ ـ **المتكلمون في الرجال**، للسخاوي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٠٤هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٤٠١ ـ **المجروحين**، لابن حبان، نشر: دار الوعي، حلب، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٤٠٢ ـ **مجمع الزوائد**، للهيثمي، نشر: دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٤٠٣ ـ **مجموع الفتاوى**، لابن تيمية، جمع عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه محمد.

٤٠٤ ـ **المجموع في شرح المهذب**، للنووي، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، تحقيق: محمود مطرحي.

٤٠٥ ـ **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، للرامهرمزي، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، تحقيق: محمد عجاج الخطيب.

٤٠٦ ـ **المحصول في علم الأصول**، لمحمد بن الحسين الرازي، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

٤٠٧ ـ **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، لفهمي جدعان، نشر: دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٤٠٨ ـ **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، للحافظ تقي الدين عبد الغني المقدسي، نشر: دار هجر، القاهرة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٤٠٩ ـ **مختار الصحاح**، للرازي، نشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط. ١٤١٥هـ، تحقيق: محمود خاطر.

٤١٠ ـ **المختصر الوجيز في علوم الحديث**، لمحمد عجاج الخطيب، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤١١ ـ **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**، لمنصف الجزار، نشر: مؤسسة الانتشار، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٤١٢ ـ **مدارج السالكين**، لابن قيم الجوزية، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٤١٣ ـ **المدخل إلى كتاب الإكليل**، للحاكم النيسابوري، نشر: دار الدعوة بالإسكندرية، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد.

٤١٤ ـ **مذاهب فكرية معاصرة**، لمحمود مرزوعة، نشر: دار الرضا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤١٥ ـ **مذكرة في أصول الفقه**، لمحمد الأمين الشنقيطي، نشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.

٤١٦ ـ **المراسيل**، لابن أبي حاتم الرازي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، تحقيق: شكر الله بن نعمة الله قوجاني.

٤١٧ ـ **المرض والكفارات**، لابن أبي الدنيا، نشر: الدار السلفية، بومباي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، تحقيق: عبد الوكيل الندوي.

٤١٨ ـ **مسائل الإمام أحمد**، رواية أبي داود السجستاني، نشر: مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد.

٤١٩ ـ **مسائل الإمام أحمد برواية ابنه صالح**، نشر: دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، حُقِّقَ بإشراف: طارق عوض الله.

٤٢٠ ـ **المستدرك على الصحيحين للحاكم**، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

٤٢١ ـ **المستشرقون والحديث النبوي**، لمحمد بهاء الدين، نشر: دار النفائس ودار الفجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٤٢٢ ـ **المستصفى للغزالي**، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

٤٢٣ ـ **مسند أبي يعلى الموصلي**، نشر: دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، تحقيق: حسين سليم أسد.

٤٢٤ ـ **مسند أحمد بن حنبل**، نشر: مؤسسة قرطبة، القاهرة. وطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

٤٢٥ ـ **مسند إسحاق بن راهويه**، نشر: مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي.

٤٢٦ ـ **مسند البزار**، نشر: مؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، تحقيق: محفوظ الرحمٰن زين الله.

٤٢٧ ـ **المسند الجامع**، لبشار عواد وزملائه، نشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٢٨ ـ **مسند الشاميين للطبراني**، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: حمدي السلفي.

٤٢٩ ـ **مسند الشهاب للقضاعي**، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، تحقيق: حمدي السلفي.

٤٣٠ ـ **مسند الفاروق**، لابن كثير، نشر: دار الوفاء، القاهرة، ط. ١٤١١هـ، تحقيق: عبد المعطي قلعجي.

٤٣١ ـ **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، للقاضي عياض المالكي، نشر: الدار العتيقة، ودار التراث.

٤٣٢ ـ **مشكل الآثار**، للطحاوي، نشر: دار صادر، بيروت.

٤٣٣ ـ **مشكلة الحديث**، ليحيى محمد، دار الانتشار، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٧م.

٤٣٤ ـ **مصادر الشعر الجاهلي**، لناصر الدين الأسد، نشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦م.

٤٣٥ ـ **المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير**، للفيومي، نشر: المكتبة العلمية، بيروت.

٤٣٦ ـ **مصطلح التاريخ**، لأسد رستم، نشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الثالثة. بدون تاريخ.

٤٣٧ ـ **مصطلحات الجرح والتعديل المتعارضة**، لجمال أسطيري، نشر: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤٣٨ ـ **المصعد الأحمد في ختم مسند الإمام أحمد**، لشمس الدين أبي الخير محمد بن محمد الجزري، نشر: دار التوبة، الرياض، ط. ١٤١٠هـ.

٤٣٩ ـ **المصنف**، لابن أبي شيبة، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٤٤٠ ـ **المصنف**، لعبد الرزاق الصنعاني، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي.

٤٤١ ـ **معاجم غريب الحديث والأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو**، للسيد الشرقاوي، نشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤٤٢ ـ **المعتزلة**، لزهدي جار الله، نشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤١٠هـ.

٤٤٣ ـ **معتزلة البصرة وبغداد**، لرشيد الخيون، نشر: دار الحكمة، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٤٤٤ ـ **المعتزلة والفكر الحر**، لعادل العوا، دار الأهالي، دمشق. «دون تاريخ الطبع».

٤٤٥ ـ **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي، نشر: دار الفكر، بيروت.

٤٤٦ ـ **المعجم الأوسط**، للطبراني، نشر: دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ، تحقيق: طارق عوض الله، عبد المحسن الحسيني.

٤٤٧ ـ **معجم البلدان للحموي**، نشر: دار الفكر، بيروت.

٤٤٨ ـ **المعجم الفلسفي**، لجميل صليبا، نشر: الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط. ١٤١٤هـ.

٤٤٩ ـ **المعجم الفلسفي لمجمع اللغة**، نشر: مجمع اللغة العربية، القاهرة، طباعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط. ١٤٠٣هـ، عناية: إبراهيم مدكور.

٤٥٠ ـ **المعجم الكبير**، للطبراني، نشر: مؤسسة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، تحقيق: حمدي السلفي.

٤٥١ ـ **المعجم الوسيط**، إبراهيم أنيس وآخرون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

٤٥٢ ـ **معجم مقاييس اللغة**، لابن فارس، نشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٥٣ ـ **معرفة الثقات للعجلي**، نشر: مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، تحقيق: عبد العليم البستوي.

٤٥٤ ـ **معرفة السنن والآثار**، للبيهقي، نشر: دار قتيبة، بيروت، ودار الوعي، سوريا، ودار الوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٥٥ ـ **معرفة الصحابة عند المحدثين**، لأحمد الباتلي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٤٥٦ ـ **معرفة علوم الحديث**، للحاكم، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ، تحقيق: السيد معظم حسين.

٤٥٧ ـ **المعرفة والتاريخ**، للفسوي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، علَّق عليه: خليل المنصور.

٤٥٨ ـ **المغرب في ترتيب المعرب**، لأبي الفتح بن المطرز، نشر: مكتبة أسامة بن زيد، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار.

٤٥٩ ـ **المغني عن الحفظ والكتاب**، لأبي حفص الموصلي، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٤٦٠ ـ **المغني في الضعفاء**، للذهبي، تحقيق، نور الدين عتر.

٤٦١ ـ **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة**، للسيوطي، نشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٥هـ.

٤٦٢ ـ **مفتاح دار السعادة**، لابن قيم الجوزية، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٦٣ ـ **مفردات ألفاظ القرآن**، للراغب الأصفهاني، نشر: دار القلم، دمشق.

٤٦٤ ـ **المقاصد الحسنة**، للسخاوي، نشر: دار الكتاب العربي. بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، تحقيق: محمد عثمان الخشت.

٤٦٥ ـ **مقالات الإسلاميين**، لأبي الحسن الأشعري، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، تحقيق: هلموت ريتر.

٤٦٦ ـ **مقدمة ابن الصلاح**، نشر: دار الفارابي، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤٦٧ ـ **مقدمة ابن خلدون**، نشر: المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، تحقيق: درويش الجويدي.

٤٦٨ ـ **المقنع**، لابن الملقن، نشر: دار فواز للنشر، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع.

٤٦٩ ـ **الملل والنحل**، للشهرستاني، نشر: دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

٤٧٠ ـ **من النص إلى الواقع**، لحسن حنفي، نشر: مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٧١ ـ **مناقب الشافعي**، للبيهقي، نشر: دار التراث، القاهرة، تحقيق: السيد أحمد صقر.

٤٧٢ ـ **المنتخب من العلل للخلال**، لابن قدامة المقدسي، نشر: دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، تحقيق: طارق عوض الله محمد.

٤٧٣ ـ **منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح**، لتقي الدين، ابن النجار المصري، نشر: دار العروبة، مصر، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق.

٤٧٤ ـ **المنطق الوضعي**، لزكي نجيب محمود، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط. ١٩٦٦م.

٤٧٥ ـ **المنطق ومناهج البحث**، لمحمود قاسم، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٣م.

٤٧٦ ـ **منهاج السُّنَّة**، لابن تيمية، نشر: دار قرطبة، الرياض، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٤٧٧ ـ **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، لفاروق حمادة، نشر: دار طيبة، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٤٧٨ ـ **منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها**، لأبي بكر كافي، نشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤٧٩ ـ **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، لعبد المجيد بن محمد السّوسوه، نشر: دار الذخائر، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٤٨٠ ـ **منهج النقد عند المحدثين**، لمحمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ. «بدون ناشر».

٤٨١ ـ **منهج النقد في علوم الحديث**، لنور الدين عتر، نشر: دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٤٨٢ ـ **المنهل الروي**، لابن جماعة، نشر: دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمٰن رمضان.

٤٨٣ ـ **الموافقات**، للشاطبي، نشر: : دار المعرفة، بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

٤٨٤ ـ **مواهب الجليل**، لشمس الدين الطرابلسي، نشر: : دار عالم الكتب، الرياض، ط. ١٤٢٣هـ، تحقيق: زكريا عميرات.

٤٨٥ ـ **الموسوعة العلمية الشاملة عن الإمام يعقوب بن شيبة السدوسي**، لعلي الصياح، نشر: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٤٨٦ ـ **الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة**، نشر: دار الندوة العالمية، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ.

٤٨٧ ـ **الموطأ**، للإمام مالك، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٤٨٨ ـ **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، للذهبي، نشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٤٨٩ ـ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، لعبد الرحمٰن المحمود، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٤٩٠ ـ **موقف المدرسة العقلية من الحديث النبوي ـ دراسة تطبيقية على تفسير المنار**، لشفيق شقير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. ١، ١٩٩٨م.

٤٩١ ـ **موقف المدرسة العقلية من السُّنَّة النبوية**، للأمين الصادق الأمين. نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٩٢ ـ **موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية ومواطن انحرافهم عنها**، لأبي لبابة حسين، نشر: دار اللواء، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٤٩٣ ـ **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، لخديجة الحديثي، نشر: وزارة الثقافة والإعلام العراقية، توزيع دار الرشيد، العراق، ط. ١٩٨١م.

٤٩٤ ـ **مولد العلماء ووفياتهم**، لابن زبر الربعي، ط. ١، ١٤١٠هـ، تحقيق: عبد الله بن أحمد الحمد.

٤٩٥ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، للذهبي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود.

٤٩٦ ـ **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، لمحمد شحرور، نشر: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ١، ٢٠٠٠م.

٤٩٧ ـ **نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث**، لإسماعيل الكردي، نشر: دار الأوائل، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٩٨ ـ **نحو فقه جديد لجمال البنا**، دار الفكر الإسلامي. «دون تاريخ الطبع».

٤٩٩ ـ **نخبة الفكر لابن حجر**، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٠٠ ـ **نخبة الفكر دراسة عنها وعن منهجها**، لإبراهيم بن محمد نور سيف، نشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٥٠١ ـ **نزهة السامعين في رواية الصحابة عن التابعين**، لابن حجر العسقلاني، نشر: دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، تحقيق: طارق العمودي.

٥٠٢ ـ **نزهة النظر في شرح نخبة الفكر**، لابن حجر العسقلاني، نشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة السادسة، ١٤٢٣هـ، تحقيق: علي الحلبي.

٥٠٣ ـ **نصب الراية**، للزيلعي، نشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، ودار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، تحقيق: محمد عوامة.

٥٠٤ ـ **نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية**، لعبد الكريم عكيوي، نشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٥٠٥ ـ **نظرية نقد الرجال ومكانتها في ضوء البحث العلمي المعاصر**، لعماد الرشيد، نشر: : دار الشهاب، ط. ١٤٢٠هـ.

٥٠٦ ـ **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، للكتاني، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١٤٠٠هـ.

٥٠٧ ـ **نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية**، لحسين الحاج حسن، نشر: مؤسسة الوفاء، لبنان، ط. ١٤٠٥هـ.

٥٠٨ ـ **النقد الصحيح لما اعترض عليه من أحاديث المصابيح**، للعلائي، نشر: دار البصائر، القاهرة، ط. ٢٠٠٩م.

٥٠٩ ـ **نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل**، لخالد الدريس، بحث محكم نشر في: مجلة إسلامية المعرفة، عدد (٣٩)، ١٤٢٦هـ.

٥١٠ ـ **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد**، للدارمي، نشر: مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي.

٥١١ ـ **النكت الوفية بما شرح الألفية**، لبرهان الدين البقاعي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، تحقيق: ماهر الفحل.

٥١٢ ـ **النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر العسقلاني**، نشر: دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ، تحقيق: ربيع بن هادي بن عمير.

٥١٣ ـ **النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي**، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج.

٥١٤ ـ **نهاية السول شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي**، لجمال الدين الإسنوي، نشر: عالم الكتب، بيروت.

٥١٥ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لابن الأثير، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي.

٥١٦ ـ **نيل الأوطار**، للشوكاني، نشر: إدارة المطبعة المنيرية، تعليق: محمد منير الدمشقي.

٥١٧ ـ **هدي الساري = فتح الباري**، لابن حجر.

٥١٨ ـ **هموم مسلم: التفكير بدلاً عن التكفير**، لنضال عبد القادر الصالح، نشر: دار الطليعة، بيروت، ط. ١، ١٩٩٩م.

٥١٩ ـ **الوافي بالوفيات**، لخليل الصفدي، نشر: دار فرانز شتايز، ط. ١٤١١هـ، عناية: س. ريدرينغ.

٥٢٠ ـ **الوضع في الحديث**، لمبارك الدعيلج، بدون دار نشر: ، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٢١ ـ **الوهم في روايات مختلفي الأمصار**، لعبد الكريم الوريكات، نشر: دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٢٢ ـ **اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر**، لمحمد المدعو عبد الرؤوف المناوي، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، تحقيق: المرتضى الزين أحمد.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة





تسعى هذه الأطروحة إلى تجاوز الأشكال التقليدية والتجريدية في دراسات علوم الحديث إلى محاولة تقديم مقاربات معرفية عن عدد من المساءلات الفكرية التي توجه إلى منهج النقد الحديثي بالاستشكال العقلي حول قضايا الرواية والتحديث في مفاهيم الصحبة والعدالة، وشروط الضبط، وأحوال الرواة،ومعايير الجرح والتعديل، وتعارض الأحكام، وعلاقة الرواية بالاعتقاد، وعلل الأسانيد والنصوص، ومصادر دواوين السنة.. وغير ذلك من الشبهات المتنامية التي تمنح الممانعين لحقيقة فرادة علوم الحديث ملامح الاشتراك الثقافي..والغائي في كثير من الأحيان!

أما غاية الأطروحة فهي أن تبلغ مع الذين تحاور أسئلتهم وتناقش استشكالاتهم- وفق تقاليد البحوث الأكاديمية،ما أمكنها ذلك -إلى نتائج موضوعية متجردة وإلى كلمات علمية سواء... لعل في ذلك بعض ما يخفف بعضاً من سهر السنين الطوال التي أنفقها الباحث في إنجازها وتقديمها إلى القارئ الكريم!



الجمعية العلمية السعودية
للدراسات الفكرية المعاصرة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة القصيم
+966163220292
fekreh@gmail.com
@fekreh
fekreh@gmail.com
gameat.fkr@gmail.com

